This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ARCH LIBRARIES
07025222 0

LENOX LIBRARY

PRETIOSA FACIT

xoft Collection.
rchased in 1893.

10730

Rosenthal

Psychologie

oder

die Wissenschaft vom subjectiven Geist.

Von

K. Rosenkranz,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Zweite sehr verbesserte Auflage.

Nebst Widerlegung

der vom Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung der Hegel'schen Psychologie.

Königsberg,

Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

1843.

LENOX LIBRARY
NEW YORK

Der Verfaſſer hat anſtatt einer Vorrede für die zweite Auflage ſeiner Pſychologie den Anhang geſchrieben und erſucht dieſen für jene zu leſen.

Vorrede zur ersten Auflage.

Eine besondere Darstellung der Lehre vom subjectiven Geist ist unter Hegel's Nachlaß so wenig angekündigt worden, als eine der Naturphilosophie, obwohl Hegel über beide Gegenstände eigene Vorlesungen gehalten hat. Ich kann nicht wissen, warum sich dieselben nicht eben so gut zum Druck befähigen, als die über Aesthetik u. s. w. Was sich Werthvolles aus diesen Sphären findet, soll in der Form von Zusätzen, wie mit der Rechtsphilosophie bereits geschehen, der neuen Ausgabe der Encyklopädie eingeordnet werden, die demnach, wenn ich nicht irre, auf drei Bände berechnet ist. So geschickt nun aber auch der Herausgeber, Herr v. Henning, sein Amt in der Auswahl, Vertheilung und Stylisirung des sich darbietenden Materials verwalten wird, so will ich doch das Bedenken nicht bergen, daß der Begriff der Encyklopädie, der leichte Ueberblick aller Momente des Systems, der leichte Schwung seiner Spirallinie, durch das übergroße Anschwellen der Anmerkungen, die doch mehr oder weniger immer unorganisch bleiben müssen, eigentlich zerstört wird. Schon in der dritten Auflage, die Hegel noch selbst besorgte, ist die Masse der polemischen, erörternden und aufregenden Zusätze so groß, daß die schöne Gliederung des Ganzen dadurch beeinträchtigt wird. Nach meiner Meinung wäre ein völlig unveränderter Abdruck der ersten Ausgabe der Encyklopädie für die Gesammtausgabe der Werke sehr zu wünschen.

Die Intensität, mit welcher Hegel in ihr sein ganzes System zum erstenmal entfaltete, hat jenen Zauber der frischen Schöpfung, der den späteren Ausgaben fehlt, die voller besorglichen Rücksichten sind. Neben ihrem körnigen Urgestein könnte dann eine erweiterte, die sich überall verdeutlichend auf das Einzelne einläßt, füglich als spätere Auslegung mit ihren neuen Anlagerungen bestehen.

Da nun die Herausgabe dieser Theile des Nachlasses noch eine Zeit ihrer Schwierigkeit wegen sich verzögern dürfte, so habe ich mich mit dieser besondern Bearbeitung der Philosophie des subjectiven Geistes hervorgewagt, weil sie mich außerordentlich interessirt und weil es mir scheint, als wenn dieselbe, trotz ihrer Wichtigkeit, dem größeren, der Philosophie zugeneigten Publicum, ja vielen Philosophen von Fach, die von Rechtswegen davon wissen sollten, wenig oder gar nicht bekannt sei.

Es ist dies die zweite Arbeit der Art, welche aus der Hegel'schen Schule hervorgeht. Professor Michelet hat vor zehn Jahren eine besondere Ausführung der Hegel'schen Moralphilosophie versucht.

Alle anderen Arbeiten haben sich mit einzelnen Momenten entweder der Philosophie des Rechts — Gans, Abegg, Göschel — oder der Philosophie der Religion beschäftigt, für welche letztere Daub, Marheineke, Ruft, Göschel, Conradi, Billroth, Vatke, Matthies u. A. besonders thätig waren und sind.

Für die Metaphysik ist durch die Schule selbst noch nichts geschehen, obwohl gerade hier noch unendlich viel Aufgaben zu lösen sind. Man denke sich z. B. eine Ausführung der Lehre vom Maaß oder vom objectiven Begriff, von der Teleologie u. s. f. Hier wird es noch sehr vieler Monographien bedürfen, um aus der bisherigen Allgemeinheit allmälig zu einer größeren Bestimmtheit zu gelangen. Hingegen gehören hierher die Leistungen derer, welche Hegel zugleich anerkennen und zugleich bestreiten, welche die Wahrheit seiner Methode und die Falschheit seiner concreten Resultate behaupten:

Chr. Weiße, d. j. Fichte, K. P. Fischer. Jeder von diesen hat eine Metaphysik geschrieben; jeder hat eine Kritik der Hegel'schen Logik gegeben und die in derselben gesetzte Identität des Logischen und Metaphysischen in dem Irrthum angefochten, als ob das Metaphysische ein den sogenannten realen Disciplinen der Philosophie exoterisches Element sein und der Begriff der Natur und des Geistes anderswo als in der Totalität ihrer Momente seiner Wahrheit nach entwickelt werden könnte. Als Reaction gegen eine solche überflüssige Zwischeneinschiebung der Metaphysik zwischen eine nur formale Logik und andere nur reale Wissenschaften, gegen die Trennung des Logischen vom Metaphysischen, gegen die Negation der Immanenz des Logischen und Metaphysischen in der Natur und im Geist, sind die apologetischen Schriften von Göschel, Hinrichs, Schaller anzusehen. Göschel stickte auf das Panier der Schule den Namen des Monismus.

Hier ist die Schule also wenigstens negativ thätig gewesen, aber die Naturphilosophie liegt leider noch immer brach. Hegel selbst steht hier noch fast einsam, und doch wäre es hohe Zeit, daß seiner Auffassung der Natur mehr Bahn gebrochen würde.

Die Philosophie des subjectiven Geistes ist in den Kämpfen der Hegel'schen Philosophie oft genug lemmatisch angezogen worden, allein mit Ausnahme der einzigen 1836 erschienenen Schrift von Wirth über den thierischen Magnetismus fast immer nur in phänomenologischer Beziehung. Auch das durch die Unsterblichkeitsfrage angeregte theologische Interesse, dem wir die Schriften von Richter, Göschel und neuerdings eine treffliche Auseinandersetzung von Conradi verdanken, hielt sich besonders an den Begriff des Selbstbewußtseins.

Nur eine einzige Arbeit von Mußmann 1827, die aber bereits so gut wie verschollen ist, ging auch auf die Elemente ein, welche Hegel die anthropologischen und psychologischen nannte. Allein Mußmann's Arbeit ist bei allem altklugen Schein sehr unreif. Er selbst wußte nicht recht, was er wollte.

Er war ſich weder in ſeiner Anhänglichkeit an Hegel noch in ſeiner Polemik hinlänglich klar. Er war, wie ſo Viele in unſerer Zeit, von der Eitelkeit beſeſſen, durchaus den ſechsten Welttheil der Philoſophie entdecken zu wollen. Sein Streben war grandios. Er ſchematiſirte auf großen Bogen bald ſo bald ſo ein neues Syſtem, über deſſen Anfang immer nur ſo viel unumſtößlich feſt ſtand, daß es nicht der Hegel'ſche ſein dürfe. Mit irgend einer Einheit wollte er beginnen und dann erſt zur Seinheit übergehen! In jeder elenden Brochüre, die gegen Hegel erſchien, fand er eine Beſtätigung ſeiner Einſichten in Hegel's Fehler und eine Ermunterung zur Cultur ſeiner Metaphyſik, deren viele Bände zu berechnen ihm manche Sorge machte. Allein ſeinem Enthuſiasmus für ſeine Leiſtungen entſprachen dieſe ſelbſt nicht. Sie waren theils verworren, theils ſchwächlich. Hörte man ihn ſprechen, ſo mußte man ihm gut ſein, wenn man auch über ihn im Stillen lächelte. Die glänzendſten Eroberungen im Felde der Idee, die größten Revolutionen wurden mit leidenſchaftlicher Emphaſe verkündigt. Und das Reſultat war ein kümmerliches Compendium, das ſich von dem Troß nur durch einige unübertreffliche Sonderbarkeiten unterſchied. Seine Pſychologie ſollte eine Vereinigung der rationalen und empiriſchen werden. Die Vorrede verſpricht Wunder, aber das Buch ſelbſt iſt ein gekünſtelter, mit trockenen Farben zuſammengepinſelter Schematismus. Daß er zuletzt das Recht, die Moralität, Sittlichkeit, Kunſt und Religion in die Pſychologie breit genug hineinzog, iſt ein Hauptbeweis, wie wenig entſchieden er das Gebiet des ſubjectiven Geiſtes überhaupt gefaßt hatte.

Meine Arbeit will eigentlich nur ein Commentar des Entwurfs ſein, den Hegel in der Encyklopädie gegeben hat. Sie macht in Anſehung der Grundanſchauung und der allgemeinen Organiſation des Stoffs nicht auf die geringſte Neuheit Anſpruch. Dieſe Treue halte ich für ein Hauptverdienſt, denn zunächſt muß doch die Schule dem Meiſter ſich wirklich anſchließen, nicht ihn voreilig verlaſſen. Nur ſo kann die Hegel'ſche Philoſophie, dieſe wunderbare Saat eines

der größten Geister, von Innen aus durch ein in sich erstarkendes Wachsthum weiter, oder, was der Lieblingswunsch und Lieblingsausdruck der jüngeren Kronprätendenten der Speculation ist, über sich hinaus geführt werden. Die Detailverarbeitung, die concrete Entfaltung in's Einzelne hin, muß am besten die Wahrheit des Allgemeinen rechtfertigen oder widerlegen. Die Kritik ist dann nur Folge der immanenten Transcendenz. — Daß Hegel's Philosophie im Lauf der Weltgeschichte nicht die letzte ist, hat er selbst zur Genüge gewußt und mit dem heitersten Humor ausgesprochen. Allein aus bloßer Besorgniß für den Fortschritt sich auf sein System gar nicht einlassen, neben ihm zu einem höheren Standpunct fortschlüpfen, statt durch ihn hindurch schreiten zu wollen, ist ein verkehrtes Thun. Hegel gehört einmal nicht zu den untergeordneten Philosophen, die man, ohne sonderlichen Nachtheil für die Wissenschaft, ignoriren und beseitigen kann. Die Lust zur Production muß allerdings immer durch die Hoffnung angefacht werden, einen Schritt weiter zu thun; denn das Ueberflüssige zu vollbringen, Tautologieen zu machen, kann nur dem geistlosen Subject beifallen. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß die Eitelkeit für jede kleine Veränderung und Erweiterung die Prätension einer Umwälzung der Philosophie machen und den Fortschritt mit übereilter Hast auf Kosten der Gründlichkeit forciren dürfe. Wenn man bloße Umstellungen schon für neue Schöpfungen hält, so sind dergleichen oft nur Verschlechterungen, weil man zur eigentlichen Ansicht Hegel's noch nicht einmal durchgedrungen war, deren Erkenntniß solche Modificationen unmöglich gemacht hätte, während man sich nun in ihnen als mit neuen Ideen hintergeht.

Nichts scheint mir also lohnender, nichts für die gegenwärtige Epoche der Philosophie ergiebiger, als Hegel so viel möglich auf den Fersen nachzufolgen, um nur erst mit voller Bestimmtheit zu wissen, was er wirklich dachte, denn wie tief und allseitig Hegel war, ist nicht genug zu bewundern. Dennoch fühle ich mich ihm gegenüber, so sehr ich in ihm mit

allen Fasern des Geistes wurzele, vollkommen selbstständig. Es hat mich immer gewundert, warum einem Schüler Hegel's nach der gewöhnlichen Ansicht ein freies Verhältniß zu seinem Lehrer nicht möglich sein soll. Ich kenne recht wohl in mir die Regionen, die eine ursprüngliche Mitgift meiner Natur, eine selige und unselige Gabe meines individuellen Geschickes sind, wenn ich auch natürlich darüber kein vollkommenes Bewußtsein habe, wie sich „das dumpfe Weben" des Elementarischen meines Geistes in meiner mündlichen und schriftlichen Darstellung reflectirt. Ich habe daher etwaige Abweichungen von Hegel, wo sie nicht schon in der ganzen Weite der Entwicklung liegen, im Besondern bemerkt. Man hat mir vorgeworfen, daß ich in meiner Apologie Hegel's gegen Bachmann's Angriffe überall nur wiederholt habe, was Hegel entweder mit Bestimmtheit selbst gesagt hat oder was wenigstens unmittelbar in seinen Worten gegeben liegt. Dieser Vorwurf konnte für mich nur ein Lob sein, denn damals wollte ich nichts anderes, als Hegel gegen eine entstellende Auffassung, die schlechthin aus den Quellen geschöpft schien, durch ihn selbst vertheidigen. Hätte ich diese diplomatische Autenthie nicht beobachtet, so würde unstreitig der umgekehrte Vorwurf eines willkürlichen Hineintragens anderer Ansichten in das System, eines beschönigenden Ausdeutens nicht ausgeblieben sein. Ist es doch Göschel so ergangen, daß man die Einheit, in welcher er die Hauptdogmen der christlichen Kirche mit den Principien der Hegel'schen Speculation dargestellt hat, oft als eine durch das System selbst unmöglich gemachte That ansieht, zu der er sich durch eigene Geisteskraft oder durch Vermittelung der Gegner, wie Fichte und Weiße, aufgeschwungen habe.

Ich wünsche und hoffe, daß, was in meiner Arbeit das sogenannte Eigenthümliche ist, mit dem Geist des Hegel'schen Systems in der innigsten Uebereinstimmung stehen möge, so daß Hegel selbst mir da, wo ich von ihm abzugehn gedrungen bin, bei näherer Ueberlegung Recht gäbe.

An Fehlern wird es dieſer Pſychologie nicht fehlen. Der Gegenſtand iſt zu ſchwierig, zu vielſeitig und in den häufigen Behandlungen, die er erfahren hat, zu oft mißhandelt, als daß nicht auch bei der größten Anſtrengung Irrthümer und Mängel aller Art ſich einfinden ſollten. Was aber den Punct anbetrifft, daß die Kritik in meiner Darſtellung Vieles vermiſſen könnte, ſo iſt in derſelben meiſtens an Ort und Stelle auf dieſen Vorwurf Rückſicht genommen. Die durchgehenden Motive für die Beſchränkungen, die ich mir auflegen zu müſſen glaubte, ſind im Allgemeinen folgende.

Erſtens die Rückſicht darauf, daß manche Puncte von Hegel ſelbſt oder ſonſt durch Jemand aus ſeiner Schule bereits oft und in genügender Weitläufigkeit ausgeführt ſind. In dieſe Kategorie gehört zunächſt der allgemeine Begriff des Bewußtſeins und der Methode, welcher durch Gabler's Bearbeitung des erſten Drittels der Phänomenologie, durch Göſchel's Erörterungen, durch Hinrichs Geneſis des Wiſſens — denn iſt die Phänomenologie etwas Anderes? — ſchon ſo oft und ausführlich Gegenſtand der Darſtellung geweſen iſt. Aus dieſem Grunde habe ich den Begriff des Ichs an ſich kurz gehalten, andere Momente dagegen, die mir vernachläſſigt ſchienen, hervorgehoben. Ferner gehören in dieſe Kategorie eine Menge ſogenannter Gemeinplätze, die bei einer jeden Philoſophie, welche ſich zur Schule geſtaltet, unvermeidlich ſind, z. B. die Polemik gegen die einſeitige Auffaſſung des Gefühls und des Verſtandes, die am nachdrücklichſten von Hegel ſelbſt ausgeſprochen iſt und welche in den Berliner Jahrbüchern, beſonders ſo lange ſie einen mehr oppoſitionellen Charakter gegen die Zeitbildung hatten, ſo oft hat in's Feld rücken müſſen.

Zweitens. Sehr Vieles, was man gemeinhin zum Reſſort der Pſychologie zu rechnen pflegt, gehört, genauer unterſucht, entweder in die reine Philoſophie der Natur oder in ſpätere Gebiete; ſo hat die Aeſthetik zu beſtimmen, wie der Begriff der Anlage, des Talents, der Genialität, der Phantaſie, innerhalb der Kunſt in der Conception und Thätigkeit

des Künstlers sich gestalten; die Moral hat zu bestimmen, wie Begierde, Neigung, Leidenschaft in ihren verschiedenen Nüancen sich zur Nothwendigkeit der Freiheit verhalten; die Philosophie der Geschichte hat die Begriffe des Localgeistes, Zeitgeistes, Nationalgeistes u. s. w. auseinanderzusetzen; die Gesetze des Denkens aber, der Begriff des Begriffs, müssen der Logik überlassen bleiben. Die Bequemlichkeit akademischer Lehrer hat Logik und Psychologie, um sie in Einer Vorlesung zu behandeln, so durcheinander geworfen, daß die Scheidung der objectiven Selbstbestimmungen des Denkens d. i. der Kategorieen, von dem subjectiven, formalen Denkproceß, der sich in den Kategorieen verläuft, jetzt nachdrücklich festgehalten werden muß. Die Confusion der verschiedenen Sphären der Philosophie muß endlich aufhören. Die Philosophie ist der äußersten Strenge fähig. Jeder Begriff kann in der systematischen Totalität nur Einen Ort haben. Daß die früheren Regionen sich schon auf die späteren beziehen, sogar Manches von ihnen anticipiren müssen, daß weiterhin in den späteren Regionen als den concreteren die früher auseinandergesetzten, die ihnen zueilten, auf die mannigfachste Weise wiederauftreten, ist dabei in der Ordnung, weil in der Idee Alles nur durch gegenseitige Vermittelung existirt.

Den rechten Ort eines Begriffs zu finden wird daher in den tieferen Gestaltungen der Idee immer schwerer, denn die Vielseitigkeit, der Reichthum der Begriffe verlockt hier das Denken leicht nach den verschiedensten Richtungen. Wie verschieden ist nicht z. B. der Traum von den Psychologen gestellt worden, denn er berührt sich mit dem Schlaf, dem Bewußtsein, der Phantasie, der Erinnerung und macht es dadurch möglich, ihn mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit bald an dieses, bald an jenes Element anzuknüpfen, während doch nur der Gegensatz von Schlaf und Wachen seine ursprüngliche Position geben kann.

Die dialektische Methode sichert allerdings vor vielen Mißgriffen; sie an sich ist untrüglich. Allein erreichen wir sie immer? Können wir uns nicht täuschen? Die begriffsmäßig

ſich ſelbſt beſtimmende Trichotomie iſt etwas ganz anderes, als eine dreifache Theilung überhaupt, welche einen Stoff nur überſichtlicher darſtellen, nicht ihn organiſch entfalten will. Die ſpeculative Genialität wird in ſolchen für das Bedürfniß des Augenblicks oft das Wahre mit ihrem Tacte treffen, allein die Methode fordert mehr als Intuition; ſie fordert den Beweis und macht dem Inſtinct des Talentes keine Zugeſtändniſſe. Solcher, ich möchte ſagen, unſchuldigen Trichotomieen kommen auch bei Hegel in ſeinen Vorleſungen gar manche vor. In dieſer Pſychologie wurden mir in der Anthropologie, die ſo viel Aeußerlichkeiten in ſich faßt, viel dergleichen nothwendig, z. B. in dem Capitel über die Racen. Als Vorbereitung zur Triplicität des dialektiſchen Begriffs, als vorläufiger Verſuch, haben ſie ihre gute Berechtigung. Nur die Prätenſion, ihnen bereits ſchlechthin ſpeculative Dignität zu geben, darf ſich nicht einſchleichen, man muß auch ein philoſophiſches Gewiſſen haben. Das Meiſte von dem, was Sachs treffend und eindringlich über den Zuſammenhang von Wiſſen und Gewiſſen bei den Aerzten geſagt hat, können die Philoſophirenden auch auf ſich anwenden.

In rein logiſch-metaphyſiſchen Begriffen wie in den abſtracteren Sphären der Naturphiloſophie iſt ein Abirren von der Methode wegen der großen Einfachheit des Stoffs allerdings weniger möglich. Aber in der Erkenntniß des organiſchen Lebens wie in der des Geiſtes ſind ſo leicht tauſend Abwege denkbar. Die Hegel'ſche Methode der Speculation wäre nicht, was ſie iſt, die Selbſtbewegung der Sache, wenn ſie ſich als äußerliche Form für Alles, als ein passe-par-tout behandeln ließe. Nur in Identität mit dem Inhalt hat ſie Wahrheit. Alle wahrhafte Speculation hat auch von jeher keine andere Methode gehabt, nur daß Hegel ihren Begriff für ſich zuerſt aufgeſtellt und ſie gleichſam aus ihrem latenten Zuſtande zum offenbaren Selbſtbewußtſein befreiet hat. Die Methode kann alſo nur aus dem tiefſten Eindringen in den Inhalt ſich zur Einheit mit der Form emporbilden. Daher erklärt ſich, warum in der Hegel'ſchen Schule in der

Eintheilung eines und deſſelben Stoffes ſich ſo merkwürdige Differenzen haben aufthun können, warum noch ſo viele Trichotomieen nicht durch immanente Geneſis ſich ſelbſt geſchaffen haben, ſondern nur äußerlich und künſtlich gemacht ſind. Begreiflicherweiſe iſt gerade denen dies nicht ſelten begegnet, welche nach Außen hin die Aufrechthaltung der Methode mit Energie verfechten und in ihren eigenen Arbeiten eine gewiſſe Koketterie damit lieben. Ja, bei Einigen iſt eine grobe Selbſttäuſchung dadurch entſtanden, daß ſie das Geheimniß der Methode darin zu beſitzen glaubten, einen Paragraphen mit demſelben Wort wieder anzufangen, mit welchem ſie den vorhergehenden beſchloſſen hatten. Die ſpeculative Methode führt zu einer ſolchen Verſchlingung von Ende und Anfang. War aber das Ende immer wirkliches Ende, inneres Reſultat? In vielen Fällen nicht. Es herrſchte nur aſſertoriſche Zufälligkeit, welche ſich vor der ausführlicheren Darſtellung vorher ein Schema zurecht gemacht hatte. Wer hat dies nicht an ſich erfahren?

Der Werth der Methode, die keine Lullianiſche Kunſt iſt, wird durch ein ſolches Zurückbleiben hinter ihren Forderungen nicht im Geringſten beeinträchtigt. In allen Zonen der Philoſophie iſt ſie uns zum Compaß gegeben. Ohne ein Kriterium der Wahrheit im Sinne der Stoiſchen und Epikuräiſchen Schule zu ſein, hat ſie das unſterbliche Verdienſt, den logiſchen Formalismus, wie den pſychiſchen Subjectivismus auf das Gründlichſte vernichtet zu haben. Hegel ſelbſt iſt in dieſer Hinſicht der Vermeidung alles Formalismus mit ſeinem liberalen Beiſpiel vorangegangen. Er hat nicht die Caprice gehabt, eine Unfehlbarkeit durch ein Zurückhalten jeder Veränderung von ſeinem Syſtem zu affectiren. Man vergleiche z. B. die Lehre vom Weſen in der Logik und in dem Abriß der Logik in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie. Wie ganz andere Stellung haben hier der Begriff des Scheines, des Inhaltes, der Nothwendigkeit u. ſ. f. erhalten! Die ſtereotype Wiederholung, lediglich des traurigen Ruhms halber,

sich treu und consequent geblieben zu sein, ist in der Philosophie lächerlicher als irgendwo.

Eine dritte Beschränkung entstand dadurch, daß ich in der Entwickluug ein *symmetrisches* Verhältniß der einzelnen Theile zum Ganzen zu beobachten hatte. Jedes Moment der Psychologie: Empfindung, krankes Selbstgefühl, Phantasie, Sprache, Denken u. s. w. ist einer umfassenden Darstellung fähig, denn jedes ist *relativ der ganze Geist* und breitet sich in sich selbst zu einer Unendlichkeit aus. Es ist oft schwierig, sich von dem Verfolg in das Specielle zurückzuhalten. Allein so anziehend dasselbe sein mag, so muß es doch in seiner Ausbreitung durch die Coordination mit den übrigen Momenten auf das durch den Totalumfang bedingte Maaß zurückgeführt werden. Man wird diese Beschränkung nicht mit der zuvor besprochenen verwechseln. Wenn ich, um nicht die tödtlichste Langeweile zu erregen, oft erörterte, allgemein geläufig gewordene, *ausgemachte* Begriffe etwas kürzer hielt, so bin ich ihnen deswegen noch nicht überhaupt vorbeigegangen, sondern habe, trotz ihrer Verkürzung, die nothwendige Eurythmie, das ihnen durch die Idee zustehende legitime Längenmaaß zu beobachten geglaubt. Daß die Phänomenologie an Umfang hinter der Anthropologie und Pneumatologie zurückstehen muß, wenn man, wie hier geschehen mußte, von dem concreten Inhalt der Objectivität abstrahirt, liegt in der Einfachheit ihres Gegensatzes.

Ich will nicht leugnen, daß mir in Betreff der Darstellung nicht wenige unserer jetzigen philosophischen Schriften durch gänzliche Verhältnißlosigkeit der einzelnen Theile eines Ganzen, durch die überaus nachlässige oder geschraubte Schreibart barbarisch vorkommen, daß ich nach der Verwirrung eines solchen modernen Jargons mich an der klaren Gruppirung und dem nüchternen Styl eines *Garve*, *Irwing*, *Reimarus* und ähnlicher schlichten Leute aus dem vorigen Jahrhundert herzlich erquicken kann und daß ich gestrebt habe, solch' Unwesen nach Kräften zu vermeiden. Die Seele der wissenschaftlichen Darstellung muß die Dialektik der Methode

ſein und bleiben. Durch ſie allein kann ſie Nothwendigkeit mit Freiheit vereinigen. Allein von dieſer Seite der Erkenntniß der Idee iſt die äſthetiſche der Darſtellung noch ſehr unterſchieden. Ohne den Inhalt iſt natürlich ein noch ſo ſchulgerechter oder geleckter Styl in der Philoſophie nicht blos werthlos, ſondern ſogar widerlich, weil er mit dem Ernſt der Sache zu ſehr contraſtirt. Der wiſſenſchaftliche Inhalt bringt ſich ſelbſt ſeine Form hervor. Nur in dieſer Hinſicht kann von Kunſt in der Wiſſenſchaft die Rede ſein, und ohne ſolche Erkenntniß werden z. B. die Schönheiten des Ariſtoteliſchen Styls als eines philoſophiſchen immer verkannt werden, worüber neuerdings Stahr viel Treffendes geſagt hat. Die Wiſſenſchaft zum Kunſtwerk erheben heißt nicht, wie es ſonſt wohl von philiſtröſen Kathederhelden verſtanden wurde, ihren Ernſt durch Späße und blumichte Redensarten verſtecken, heißt nicht, ſie zu einem Roman der Intelligenz herabwürdigen, ſondern die Syſtematik der Wahrheit, wie ſie an und für ſich iſt (was man auch wohl natürliches Syſtem nennt), auf eine ihrer würdige Weiſe offenbar machen. Die Hegel'ſche Methode kann, wie zuvor angedeutet wurde, auch als Formalismus ſowohl in unbewußtem Irrthum als mit bewußter Abſicht, um den Schein der letzten Tiefe zu erheucheln, gemißbraucht werden. Dann iſt ſie ſelbſt nicht erreicht. Nur ihr Gerüſt iſt vorhanden. Aber ihrem Begriff nach iſt ſie als die von dem Philoſophen freie Selbſtbewegung der Sache der kräftigſte Impuls zu einer ſchönen Darſtellung. Mit blos logiſcher Subtilität iſt hier ſo wenig auszureichen, als mit einer äußerlichen Anwendung der Hausmittel, welche die Rhetorik zur Belebung des Styls empfiehlt. Die Rhetorik iſt gar keine ſo üble Sache, wofür ſie neulich ſich hat müſſen erklären laſſen; die Alten, die ſo ſchön ſchrieben, daß wir der Bildung durch ſie noch immer nicht entrathen können, haben ſie nicht verachtet, ſondern mit Liebe gepflegt: aber freilich muß der Sprechende, der Schreibende ihre Regeln ſchon von vorn herein beſitzen; ſie müſſen ihm eine unmittelbare Gewohnheit und Nothwendigkeit ge-

worden ſein. Form und Inhalt müſſen ſich mit einem Schlage hervorbringen. Kläglich, wenn man merkt, daß, um die Darſtellung aufzuſchmücken, um einen Effect zu machen, hier eine Frage, dort ein Ausruf, da ein Bild angebracht iſt!

Hier möchte ich nun für die Philoſophie an einen Gedanken Herbart's erinnern. Herbart hat es mehrfach ausgeſprochen, daß jeder Gegenſtand ſeine eigenthümliche Methode habe. Eine allgemeine Methode für das ganze philoſophiſche Geſchäft kennt er auch, die der Beziehung, die Beſeitigung der Widerſprüche, welche die gewöhnliche Erfahrung unſerm reflectirenden Denken liefert. Inſofern aber jedes Object eine für ſich abgeſchloſſene Totalität iſt, inſofern jedes ſein qualitatives Centrum hat, wodurch es eben dies und kein anderes iſt, muß auch ſeine Darſtellung, alſo, wenn man es ſchärfer ausdrücken will, die Methode derſelben, eine andere ſein, einen qualitativ andern Ton anſchlagen. Die allgemeine Methode der Wiſſenſchaft muß ſich unaufhörlich individualiſiren; ſie muß die Sprache des jedesmaligen Objectes ſprechen. Dieſer Gedanke ſcheint mir eben ſo wahr als fruchtbar. Die Mannigfaltigkeit des Univerſums wird auf dieſe Weiſe zum wirklichen Reflex in der Wiſſenſchaft. Wie unerträglich iſt die Plattheit der Compendien, welche für Alles denſelben Ton oder beſſer geſagt Pfiff haben, welche nicht begreifen, daß die Logik eine ganz andere Manier als die Aeſthetik erheiſcht. Je mehr der Philoſophirende von dem Gegenſtande ſelbſt hingenommen iſt, je mehr er ſich in den beſtimmten Inhalt vertieft, um ſo mehr muß ſeine Darſtellung von der Weſenheit deſſelben gefärbt werden. Dieſer intenſive Duft, dies einen Styl durchwürzende und doch nirgends arrogant ſich hervordrängende Aroma iſt natürlich ohne Phantaſie unmöglich. Dieſer Hauch der heimathlichen Atmoſphäre kann ſogar entſchiedene Fehler vergüten. So iſt es mir z. B. mit einem Buche vorgekommen, das im Einzelnen viel Unrichtiges enthalten ſoll, mit Schelver's Formengeſchichte der Pflanze. Die elfenhafte Zartheit, das ſtille Thun der Pflanzenwelt zittert darin durch alle Poren des Styls.

Hegel ist auch in dieser Beziehung bewunderungswürdig. Ich habe mich anderwärts über seine Schreibart weitläufiger geäußert. Daß man mein Urtheil bis jetzt mehr bespöttelt als anerkannt hat, ist in der Ordnung; denn um ein philosophisches Kunstwerk von Seiten seiner Darstellung zu verstehen, dazu bedarf es eben sowohl der philosophischen Erkenntniß als des Sinnes für stylistische Schönheit. Daß sich beides für die Auffassung vereinigt, ist jedoch nicht allzuoft der Fall. Man wird in einiger Zeit schon sehen können, wie sich Hegel's Sprache durch eine Menge von Canälen als ein mächtiger Strom in unsere Literatur ergossen hat; selbst seine Gegner haben dem Zwang seines fernhintreffenden Ausdrucks nicht widerstehen können, und Alles, was seit einem Decennium von Berlin in der Literatur ausgeht, ist, bis auf raisonnirende Artikel in der Preußischen Staatszeitung, selbst über Materien, wie die Vollblutsfrage, davon inficirt.

Daß der Philosoph im Bewußtsein, welche Schwierigkeit es koste, sich auf den Standpunct der Speculation zu erheben, die Resignation auf allgemeine Verständlichkeit haben müsse, ist mit Recht oft genug gesagt worden. Aber dies Bewußtsein und dies Sagen darf kein Freibrief für das Abstruse und Pedantische werden; denn, von respectabeln Ausnahmen abgesehen, nur zu oft ist mit ihnen auch Unklarheit und Engherzigkeit, eine falsche Tiefe des Inhalts und Armuth der Form verbunden. Trotz jener Versicherung sind denn auch die Philosophen selbst eifrig darauf bedacht, ihrer Wissenschaft die größte Ausdehnung zu schaffen, von dem Universitätslehrer an, der gern mit einem zahlreichen, wo möglich überfüllten Auditorium prunkt, bis zum einsamen Schriftsteller hin, der auf das Besprochenwerden in den Journalen und in verschämter Stille auf eine zweite Ausgabe seines Buches wartet. Hegel hat sogar ausdrücklich darauf bestanden, daß die Philosophie so gut wie jede andere Wissenschaft lehrbar sein müsse. Herr Rixner charakterisirte daher die Philosophie desselben im dritten Band seiner Geschichte der Philosophie als eine solche, die „angehenden Candidaten der Philosophie"

besonders empfohlen werden müsse. Herbart schrieb seine Encyklopädie hauptsächlich, um die Resultate seines Forschens zu popularisiren. Fichte machte einst den Versuch, das Publicum zum Verständniß zu zwingen. Schelling warf in neuerer Zeit Hegel seine Sprache als eine schwerfällige und schwerverständliche bitter vor und lobte uns die Franzosen als ein nachahmungswürdiges Muster im philosophischen Styl. Von allen Seiten wetteifern also die Philosophen um die Allgemeinheit des Verständnisses. Zu Hegel faßte man im größern Publicum erst dann ein entschiedneres Zutrauen, als Hotho seine Aesthetik, Förster seine vermischten Schriften herausgab. Ein Erstaunen wurde bemerkbar, daß Hegel doch wohl nicht so unvernünftig sei, als wofür man ihn nach gemeinem Urtheil hatte halten müssen. Welcher Schwung der Phantasie in der Aesthetik, welche praktische Umsicht in den Gymnasialreden, welche Kenntniß und Freimüthigkeit in den politischen Aufsätzen, welche Laune in den Theaterkritiken, selbst über Raupach'sche Stücke, welche Gemüthlichkeit in den Briefen! War das noch der seiner widersinnigen Ideen, seiner holprigen Sprache wegen so verrufene absolute Philosoph? Wir wollen uns nicht leugnen, daß es Hegel hierin bei Vielen, wie Goethe erging, der auch erst, nachdem er durch Eckermann's Gespräche in einer mehr currenten Form, im Kleide der Bürgerlichkeit hervortrat, zur rechten Anerkennung, namentlich in Ansehung seines Gemüths gelangte. Nun erst fand man, was man in den höheren Formen, die aller Welt längst vor Augen lagen, nicht hatte sehen können.

Die Popularität ist nun insbesondere von der Hegel'schen Schule gefordert worden. Man hat gemeint, Hegel selbst habe allerdings noch zu viel mit der Arbeit zu thun gehabt, die Stollen seines Bergwerks zu graben und die bösen Gewässer abzuleiten. Aber die Schüler, die nun Alles schon eingerichtet fänden, könnten das gediegene Metall der angegangenen Erzadern wohl schon in leichterer und zierlicher Form in den allgemeinen Verkehr bringen. Diese Ansicht hat in gewissem Sinn ganz Recht, nur darf sie nicht dahin ausge-

deutet werden, daß die Popularität zum Trivialisiren ausarte, daß die Veranschaulichung durch Bilder und Beispiele die reinen Conturen des Begriffs überwuchere und das überhäufige sich Einlassen auf Nebenbestimmungen, welche sich wirklich von selbst verstehen, die Schärfe der Hauptmomente abstumpfe. Die philosophische Darstellung kann ohne die Kunst der Weitläufigkeit nicht bestehen. Weitläufigkeit im schlechten Sinn ist leere, abstracte Tautologie. Die Philosophie bedarf der Weitläufigkeit im guten Sinn, denn sie muß beweisen. Sie muß im Vorwärtsgehen immer wieder zurückgehen. Jeder Fortschritt dagegen ist das Resultat eines Sieges und zugleich eines Sieges, der nur nach rückwärts Frieden bringt, vorwärts dagegen den Blick auf neu zu erstürmende Batterieen richtet. Diese Kunst der Weitläufigkeit haben die alten Griechen vortrefflich verstanden. Neuere Philosophen müssen gewöhnlich erst den Jugenddrang abschütteln, bevor sie darin einige Vollkommenheit erreichen. W. v. Humboldt hat uns in unseren Tagen ein großes Beispiel der didaktischen Virtuosität hierin gegeben; in der Hegel'schen Schule zeichnet sich Gabler dadurch aus, nur einen gewissen poetischen Schmelz, der bei Hegel überall hervorblickt, vermißt man ungern. Wenn nun aber die Speculation gegenwärtig mit der dramatischen Anlage des Ganzen die epische Ruhe und gleichmäßige Genauigkeit für das Einzelne zu vereinigen hat, wenn sie zum genetischen Proceß verpflichtet ist, so folgt daraus noch nicht, daß das, was ich scherzend Weitläufigkeit nenne, eine monotone Wiederholung der abstracten Momente der Dialektik nöthig mache. So scheinen manche die Sache verstanden zu haben und ersparen nun dem Leser nicht, ihm jedesmal ausdrücklich zu sagen, welches das abstracte, welches das negative und concrete Moment der Entwicklung sei. In der Sache, in der objectiven Dialektik, müssen diese Momente vorhanden sein und der Philosoph muß auch das Bewußtsein darüber haben; denn die Philosophie soll den logischen Zusammenhang nicht blos als Naivetät, sondern als eine in sich reflectirte Erkenntniß besitzen. Daß man ihn aber

beſtändig mit Feierlichkeit ankündige, ſcheint mir etwas nach Schulmeiſterei zu ſchmecken. Es kommt mir vor, wie der alte Brauch, daß, bevor ein Eſſen auf einer herrſchaftlichen Tafel niedergeſetzt ward, ein Bediente es zur Thür herein anſagen mußte.

Mit der Nothwendigkeit der Philoſophie, Alles herauszuſagen, welche das iſt, was man mit einem verwerfenden Nebenblick das Scholaſtiſche zu nennen pflegt, contraſtirt nun unſtreitig jene moderne Manier auf's Aeußerſte, die, auf momentane Erregung, nicht auf eine ſanfte, doch nachhaltige Erſchütterung abzweckend, im Andeuten, Lückenlaſſen, Pointiren, ſchillernden Combiniren, im aſſertoriſchen und hypothetiſchen Urtheil ihre Stärke hat, Formen, von denen die Philoſophie, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, am ſeltenſten, nur aus Noth, einen einſtweiligen und vorübergehenden Gebrauch machen darf. Eben ſo wenig darf die Philoſophie mit der Poeſie zu einer ſo nebuloſen Einheit ſich verbinden, wie Novalis ſie träumte. Und noch weniger kann ſie ſich mit einem gewiſſen unperiodiſchen haché befreunden, das über ſeine Eruditäten einen dünnen Milchſchleim gießt und das von Halbgebildeten als eine ganz wunderbare und wie bei Jahrmarktsſeltenheiten noch nie geſehene Schönheit des Styls geprieſen wird. Poeſie und Proſa als verſchiedene Formen der Darſtellung können ſich innerlich nur dadurch vereinigen, daß ſie äußerlich ihre Selbſtſtändigkeit ſo entſchieden als möglich ſondern. Man kann die Proſa nicht poetiſch machen, ſie muß es werden. Das Geheimniß der Poeſie liegt immer in der Idee. Wo ſie fehlt, da fehlt auch der Sprache ihr Zauber. Wenn ich eine Anweiſung gebe, Mauſefallen einzurichten, Flintenläufe zu putzen, Pferdeſtälle zu bauen, u. dgl. m., ſo mag ich alle Deutſchen Claſſiker geleſen haben, ich werde meinem Ausdruck doch keine Poeſie geben können.

Ich bin weit entfernt, mit dieſen Bemerkungen mich gegen die höhere Lebensfülle zu erklären, welche die Choragen der jetzigen Epoche der ſchönen Literatur unſerem Styl zu geben ſuchen; denn daß alle dieſe Schriftſteller vortrefflich zu ſchreiben wiſſen, wenn ſie wollen, wird ihnen auch der

herbſte Beurtheiler nicht abſprechen. Eben ſo wenig, daß ſich in ihrer Darſtellung ein neues Element offenbart, das man, in Ermangelung genauerer Beſtimmung, bis jetzt das Moderne genannt und das man nur erſt ſo definirt hat, es beſtehe darin, ſich nicht genirt zu fühlen. Nur gegen die widrigen Ausartungen dieſer Modernität und gegen die Meinung, als wenn unſere Proſa bis auf die laufende Epoche von dem Reiz der Poeſie ganz verlaſſen geweſen wäre, muß ich mich erklären. Sonſt halte ich dafür, daß die Philoſophie ſich nicht zu vornehm dünken muß, ihrer Darſtellung die Taufe der Modernität zu geben, denn mit anderen Worten heißt dies nur, den Fortſchritt des Geiſtes, das Ferment der raſtlos fortbildenden Weltanſchauung (ſollte ſie auch zunächſt negativen Erſcheinungen ſich offenbaren) in ſich aufnehmen. Von dieſem Grunde iſt die Veränderung des Styls nur die Folge. Der gewöhnliche Compendienſtyl der Philoſophie, der einer verjährten Bildung nur auf neuen Krücken forthilft, liegt durch eine Kluft hinter uns. Während uns auf jeder Seite bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel das ewige Immergrün des Gedankens anlächelt, überfällt uns bei dem Einblick in dieſe dürftigen Abſtractionsgeſpinnſte eine durchfröſtelnde Oede. Das Contagium der ſiechen Intelligenz ſteckt uns mit ſeinem langweiligen Tode an. Was nun die Philoſophie von ſtyliſtiſcher Seite aus dieſer modernen Schule ſich unbedingt aneignen kann, das finde ich in folgenden Worten eines ſcharfſinnigen Kritikers aus ihr ſelbſt am beſten ausgedrückt: „wenn irgend etwas unſerer neuen Proſa einen originellen Charakter gegeben hat, ſo iſt es die künſtliche Natürlichkeit und natürliche Künſtlichkeit der Heine'ſchen Diction, dies naive Spiel mit der Sprache, dies kluge Berechnen ihrer Wirkungen und Wendungen für dieſen oder jenen Gedanken, dies Auflöſen ſogar der lexikaliſchen Beſtimmungen und Zurückgehen auf die den figürlichen Bedeutungen zum Grunde liegenden ſinnlichen Anſchauungen, dies beredte Stammeln, dieſe geſchwätzige Einſylbigkeit, dies Wiederſchaffen des ſchon Geſchaffenen und Umbilden des längſt Gebildeten. Heine nimmt

kein Wort in den Mund, ohne es vorher an den Lippen gekostet zu haben. Heine kann keine Abstraction in seine Vorstellungen aufnehmen, ohne nicht dafür ein concretes Bild zu suchen. Heine hat unserer Kunst, sich auszudrücken, unendliche Reichthümer verschafft. Er hat die Prosa mit der Pflugschaar des Dichters umgeackert." Niemand wird dieser Schilderung die Wahrheit absprechen, aber Niemand auch, so paradox es klingen mag, daß viele Züge derselben auch auf Hegel's Diction passen. Wegen dieser Verwandtschaft der Hegel'schen Sprache mit der der modernen Deutschen Literatur halte ich dafür, daß die Hegel'sche Philosophie auch die Aufgabe der stylistischen Fortbildung der Speculation überkommen hat.

Aber für diese Seite einer philosophischen Production bedarf es eben sowohl der Stimmung, als für die Realisirung eines Kunstwerks. Die allgemeine Conception eines Gedankens, die Forschung, das Geschäft des Zweifels, ist sehr unterschieden von der Beseelung, welche der Darstellung dadurch eingehaucht wird, daß eine Gedankenmasse temporär eine gewisse Reife in uns erreicht hat, die wie ein in Fluß gebrachtes Metall in eine Form drängt. Ein solcher Abschluß wird immer nur ein relativer sein, denn die Wissenschaft darf sich hier nicht des Glückes der Kunst rühmen, welche über eine Schöpfung, in der Form und Inhalt sich bis zur Sättigung durchdringen, nie wieder hinauszugehn hätte. Hat man ein Buch drucken lassen, so kann die vernünftigerweise nie stillstehende Forschung uns nach einem Jahre schon in sachlicher Hinsicht vielfach unzufrieden damit machen, und Andere, denen wir dies merken lassen, können uns vorwerfen, daß wir unsere Studien vor den Augen des Publicums machten. Besinnt man sich über diese fulminant sein sollende Phrase, so ist dies im Grunde immer so gewesen und bei den berühmtesten Autoren gerade am meisten. Um so weniger sollen wir uns über solchen Vorwurf grämen — haben wir anders in der That dem Gebot unseres Genius gehorcht und all' unser Streben in das Werk gelegt —, als wir Menschen des neunzehnten Jahrhunderts bei dem provisorischen und ephemeren

Charakter unserer ganzen Existenz die antike Allmäligkeit nicht mehr beobachten können. Stolze Namen haben sich schon herabgelassen, ihre solide Gelehrsamkeit dem Volk in Heftlieferungen anzubieten. Einige, wahre Riesen des Wissens in ihren Fächern, machen schon kein Geheimniß mehr daraus, daß sie die schöne Simplicität und Klarheit des Goethe'schen Styls anstreben. Der Augenblick scheint zu nahen, wo die verschiedenen Wissenschaften sich auch in der Sprache verstehen können, wo der Geist der Wissenschaft in allen Disciplinen mit Zungen redet und auch die Philosophie ihre Emancipation von allem unnützen Pedantismus feiert.

Nur wird es im sich durchkreuzenden Strudel der Interessen immer nothwendiger werden, sich der möglichsten Kürze zu befleißigen, denn für Zeit wird man noch mit der Zeit Königreiche bieten. —

Eine andere Betrachtung muß ich der Benennung meines Buches widmen. Für die sich fortbildende Wissenschaft reichen die hergebrachten Namen zur entsprechenden Bezeichnung oft nicht mehr aus, allein man kann darum auch dieselben noch nicht aufgeben, sondern wird mitunter versucht sein, zur ältesten als der einfachsten zurückzukehren. Da z. B. in der Hegel'schen Schule der Begriff der Dialektik ein ganz anderer geworden ist, als was das gewöhnliche Bewußtsein darunter versteht, so wäre es nicht unmöglich, daß dieser Ausdruck für die Totalität der Kategorieen wieder in Geltung träte, da man gegenwärtig, um Mißverstand zu vermeiden, dem Logischen auch immer die Erinnerung an das Metaphysische hinzufügen muß. Hegel unterscheidet bekanntlich den Geist als den subjectiven, objectiven und absoluten. Der subjective Geist muß die ihm unmittelbar anhaftende Natürlichkeit abstreifen und sich in der Allgemeinheit seiner Freiheit erfassen lernen, so daß er zur Objectivität der That fähig wird. Der objective Geist wird sich als der Volksgeist offenbar, der jedoch seine Wahrheit nicht in sich, sondern im Geist der Menschheit hat. Der Volksgeist steht nur als ein Glied in der Reihe anderer Volksgeister da. Seine Geschichte geht

durch sich selbst in die Geschichte der Welt über. Der Geist als an und für sich die sich wissende Wahrheit befreiet sich in der geschichtlichen Entwicklung auch von den Schranken der Geschichte. Diese Sphäre ist die der Religion, der Absolutheit des Geistes, erscheine dieselbe als Kunst, als Glaube oder Wissenschaft. Hier erst erreicht der Geist seine höchste Befriedigung, denn als der menschliche wird er sich in dem göttlichen als seinem Wesen offenbar.

Der subjective Geist wie der objective entsprechen dem Begriff des Geistes an und für sich noch nicht. Der subjective ist endlich, denn er ist von Seiten der Erscheinung an die Natur gebunden und hat seine unmittelbare Egoität erst aufzuheben. Dies Thun ist das seiner Freiheit. Als in sich frei ist er in seiner Endlichkeit unendlich. Der objective Geist, der sich im Recht, in der Sitte und Verfassung eines Volkes das System seiner Freiheit erschafft, ist in diesem Thun unendlich. Der Inhalt seines Daseins ist die Freiheit, wie niedrig an sich vielleicht auch die Stufe sei, auf der er sie verwirklicht. Allein in seiner Unendlichkeit ist er auch endlich, denn er ist auch noch Individuum, ist an die Natur gebunden, hat eine beschränkte Geistigkeit, ist nur diese particuläre Gestaltung des Geistes. Der Geist eines Volkes überlebt allerdings relativ den Untergang seiner Individuen, denn er setzt sich in immer neuen Individuen. Allein die absolute Exstirpation eines Volkes würde auch seine reale Existenz negiren, wenn auch seine ideale in der Mnemosyne des Weltgeistes fortdauern könnte. So gingen die Ostgothen in Italien auch physisch zu Grunde. Sie starben heldenmüthig. In dem Volksgeist arbeitet eigentlich der Geist der Menschheit. Die Bildung eines Volkes zehrt endlich ihre eigene Particularität auf. In der bewußt-unbewußten Thätigkeit, im Besondern das Allgemeine zu verwirklichen, macht ein Volk selbst seine Eigenthümlichkeit verschwinden und weist über sich hinaus. Gerade thatstarke Völker bringen oft schon in frühen Epochen Sagen hervor, in welchen die Ahnung ihres Unterganges das Thema ist. Im abso-

luten Geiſt hebt ſich dieſer Widerſpruch von Endlichkeit und Unendlichkeit auf. Er iſt in ſeiner Unendlichkeit unendlich. Begriff und Realität ſind in Gott abſolut identiſch, nicht blos an ſich, ſondern auch für ihn. Der ungetheilte Mitgenuß dieſer Gleichheit des Sub- und Objectiven, die Seligkeit dieſer Freiheit iſt das Ziel, zu welchem der ſubjective Geiſt aus ſeiner Individualität durch die Vermittelung der Objectivität hin ſich fortringt.

Die gewöhnliche Trichotomie in dem Begriff des ſubjectiven Geiſtes als Leib, Seele und Geiſt exiſtirt bei Hegel nicht. Ein witziger Autor hat dieſe Abſtractionen, aus deren Aggregat eine todte Philoſophie den Menſchen beſtehen läßt, dadurch perſiflirt, daß er meint, zur Exiſtenz des Menſchen gehöre jetzt viel mehr, z. B. Geld. Die Pſychologie behandle den Leib wie einen Kaliban, die Seele als einen Ariel, den Geiſt als den Lord Abſtract, der auf die Frage, ob er an die Unſterblichkeit der Seele glaube, mit lakoniſchem Pathos nur zu erwidern weiß: die gerade Linie ſei der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Puncten. Dieſe abſtracte Triplicität iſt in der neueren Zeit durch die Anknüpfung, welche ſie im Pauliniſchen Lehrbegriff und in Gnoſtiſchen Syſtemen findet, durch die Theologen und theologiſirenden Philoſophen wieder ſehr beliebt geworden. Hegel ſetzt dagegen für die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſt den Begriff der Leiblichkeit als der Naturphiloſophie angehörig ſchon voraus und unterſcheidet den Geiſt als Seele, Bewußtſein und Geiſt. Es iſt daſſelbe Subject, das in dieſen verſchiedenen Stufen der Entwicklung, die auch für es zu beſonderen Zuſtänden werden, erſcheint. Der identiſche Geiſt wird ſich ſelbſt ein anderer. Als ſelbſtbewußter Geiſt erſt iſt er, was er ſeiner Subſtanz nach ſchon als Seele iſt. Er muß ſich daher aus ſeiner Natürlichkeit heraus arbeiten. Sie iſt das Element, von und in welchem er ſein Daſein beginnt. Nicht die bloße Beziehung auf die Leiblichkeit, ſondern das wirklich identiſch Sein mit ihr iſt das Pſychiſche im engeren Sinn. Und doch iſt die Natürlichkeit der Seele nur

die Grundlage, nicht der Grund des Geiſtes. In dieſer Identität ſeiner mit der Natur iſt er ſchon der Gegenſtoß gegen ſie, weil er an ſich über die Natur hinaus iſt und dieſe an ſich ihm inwohnende Hoheit auch für ſich ſetzen muß. Auf dieſer Nothwendigkeit beruht die ganze Anthropologie, welche ihrer jetzigen Beſtimmtheit nach in der That erſt von Hegel geſchaffen iſt. [Ein hierhergehöriger Verſuch Erdmann's, die Anthropologie durch die Entwicklung des Zuſammenhanges zwiſchen Leib und Seele neu begründen zu helfen, iſt mir bis jetzt nur aus literariſchen Ankündigungen bekannt.] Der Geiſt muß aber mit ſeiner Natürlichkeit brechen, weil er, was das Thier nicht iſt, in ſeinen ſeeliſchen Zuſtänden an ſich ſchon Bewußtſein iſt. Als Bewußtſein iſt er ein Selbſt. Als ein Selbſt iſt er weſentlich allgemeines Selbſt. In ihrer Beſtimmtheit iſt die Allgemeinheit die Vernunft. Das Bewußtſein iſt ohne alle Sinnlichkeit abſolute Idealität. Aber erſt, wenn das Subject als das vernünftige ſich ſelbſt einen Inhalt erſchafft, iſt es wirklicher Geiſt. Wär' es möglich, daß wir nur als Gefühl oder Bewußtſein exiſtiren könnten, ſo würden wir nie lieben oder haſſen, nie einen Staat oder ein Kunſtwerk hervorbringen u. ſ. w. Denn ſo weſentlich dem Geiſt für ſeine concrete Offenbarung das Organ der Leiblichkeit iſt — wie ſollte er ſich ſonſt ſeinem Inhalt nach zur Erſcheinung bringen? — und ſo nothwendig ihm die Vernünftigkeit iſt — denn ein Blödſinniger, ein Verrückter ſind nur der realen Möglichkeit nach Geiſt — ſo erſchöpft doch weder der Begriff des Seelenhaften noch der des Bewußtſeins den Begriff des Geiſtes. Als Geiſt findet der Geiſt nicht mehr in ſich eine Natur vor, der er ſich einzubilden, die er ſich zum Werkzeug zu unterwerfen hätte; noch findet er im Unterſchied von ſeinem Selbſt Objecte, oder ſein eigenes Selbſt als Object oder die Vernunft als ſein univerſelles Object vor, ſondern er findet ſich ſelbſt als einen beſtimmten theoretiſchen oder praktiſchen Inhalt vor, als welchen er ſelbſt ſich ſetzt, in deſſen Geſetztſein er ſich ſelbſt ſeine Form gibt.

Für die Lehre vom subjectiven Geist ist also, wenn wir auf ihren Ursprung sehen, nach rückwärts hin die Philosophie der Natur die nächste Voraussetzung. Diese endigt mit dem Begriff des menschlichen Organismus. Indem die Natur in diesem ihre Vollendung erreicht, geht sie zugleich mit ihm über sich hinaus. Alles verkündigt an ihm, daß er nicht eine vernunftlose Seele, sondern den an sich vernünftigen Geist zu seinem Inhalt haben soll. Den Thierorganismen haucht Gott Leben, dem menschlichen Organismus seinen Geist ein.

Nach vorwärts hin, wenn wir auf das Ende der Lehre vom subjectiven Geist reflectiren, ist die praktische Philosophie die nächste Voraussetzung; denn die Betrachtung dessen, was der Mensch im Kreise seiner Subjectivität bleibt, ist wesentlich von der verschieden, welche untersucht, zu was er sich objectiv durch die ihm immanente Vernunft und Freiheit macht. Die Objectivität erst ist die Wahrheit der Subjectivität. Daß ein Mensch da ist, lebt, den Gebrauch aller seiner Sinne gewinnt, seiner Anlagen inne wird, die sich ihm darbietende Welt im Bewußtsein erfaßt, daß er denkt und begehrt, ist unendlich viel und doch in Verhältniß zur Sittlichkeit oder gar zur Religion so sehr wenig. Erst durch diese bekommt er einen objectiven, wahrhaft menschlichen Werth. Die praktische Objectivität beginnt im Recht mit dem Setzen einer Freiheit in einem Dasein, bei welchem von der Individualität des Subjectes ganz abstrahirt werden kann. Die Persönlichkeit ist der Begriff, welcher den subjectiven Geist von dem objectiven scheidet und sie doch verbindet. Die Persönlichkeit ist der subjective Geist, aber der seine allgemeine Freiheit als objective Nothwendigkeit äußerlich zur Geltung bringende.

Hat man sich so die durch den systematischen Gang der Wissenschaft geforderte Selbstbegrenzung der Lehre vom subjectiven Geist klar gemacht, so muß die Beibehaltung dieser Benennung ihrer Präcision halber höchst wünschenswerth erscheinen, denn es wird dadurch eine auch äußerliche Einheit

der ganzen Philoſophie des Geiſtes geſetzt. Zugleich muß es aber darum zu thun ſein, mit der üblichen Terminologie, ſo vogelfrei ſie geworden iſt, nicht zu ſchroff zu brechen. Hier ſcheint mir nun, daß die von Hegel gewählte Benennung für die Lehre vom Geiſt im engern Sinn als Pſychologie zu umfaſſend iſt, denn der hiſtoriſchen Entwicklung nach hat dieſer Ausdruck immer Elemente umſchloſſen, welche eben ſowohl auch in der von Hegel ſogenannten Anthropologie und Phänomenologie vorkommen, wie Empfindung, Erkrankung des Selbſtgefühls, Bewußtſein u. ſ. f. Es ſcheint mir daher ein unnöthiger Zwang zu ſein, der dem Worte durch die Beengung auf die Sphäre der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz angethan wird. Aus der Ariſtoteliſchen Pſychologie, von welcher Hegel meinte, daß wir uns an ihr insbeſondere zu einer vernünftigen Auffaſſung des Geiſtes wieder zu orientiren hätten, kann man ſolche Beſchränkung am wenigſten herleiten, denn Ariſtoteles handelt wie von der denkenden, ſo, und zwar am weitläufigſten, von der ernährenden und empfindenden Seele. Man wird es daher wohl billigen, wenn ich das Wort Pſychologie auch für die Hegel'ſche Philoſophie wieder in die Geltung einſetze, die es von jeher bis herunter auf Eſchenmayer, Fiſcher (in der Schweiz), die beiden Carus, Beneke, Herbart und andere neuere Bearbeiter gehabt hat, dagegen für die von Hegel als Pſychologie bezeichnete Region den Namen Pneumatologie in Vorſchlag bringe, der früherhin ja auch in der Wolf'ſchen Schule für Pſychologie gebraucht ward. Die Benennung Anthropologie für den erſten Theil der Pſychologie, in welchen immer noch das Somatiſche als Bedingung ſeiner ganzen Breite nach eintritt, läßt ſich aus der Geſchichte der Wiſſenſchaft nicht in demſelben Sinn rechtfertigen, weil für ihre Anwendung niemals ein irgend conſtanter Typus vorhanden geweſen iſt. Dieſer vage Name iſt von Aerzten wie von Philoſophen bald in engerer bald in weiteſter Bedeutung genommen worden; man vergleiche die Anthropologieen von Platner, Heinroth, v. Baer, Burdach,

Beraz u. A. Er ist aber ein Name so gut als andere und mag daher der Wissenschaft verbleiben. Kant, der sich desselben für die Psychologie überhaupt bediente, hatte ein großes Recht dazu, weil er diese für sich nur in der Metaphysik zu behandeln pflegte und das Wolffsche Abstractum für seine lebendige Anschauung nicht ausreichte. —

Eine andere Schwierigkeit war der Anfang, nicht der sachliche, der nie fehlen kann, sondern der einleitende. Hier habe ich mich ganz einfach zu benehmen gesucht, indem ich glaube, die Ableitung der Psychologie, ihre Stellung im System, muß der philosophischen Encyklopädie überlassen bleiben. Der historisch-kritische Beginn wird sich seit Aristoteles dem Kathedervortrag immer empfehlen, weil bei ihm der Lehrer in einem unmittelbaren Verhältniß zur Zeitbildung steht. Allein er wird jetzt durch die abgesonderte Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche zur Zeit des Aristoteles noch nicht existirte, entbehrlicher gemacht; es ist schwer, das rechte Maaß darin zu halten, denn das Historische einer besonderen Wissenschaft wird immer erst recht interessant, wenn man sich in das Einzelne einläßt; Thatsache führt zu Thatsache, Erinnerung zu Erinnerung. Der sachliche Anfang selbst wird durch solche Blicke auf die Bildung der Wissenschaft dem Verständniß leichter gemacht, aber nicht erspart. Hier muß jede monographische Entwicklung anzugeben wissen, wie sie sich zum System der Idee verhält. Kann dies, wär' es auch negativ gegen ein bestimmtes System, nicht gesagt werden, so fehlt der Ueberblick über den inneren Zusammenhang der Wissenschaften und man hat Unklarheit zu besorgen, die sich mit der Einbildung von Neuheit täuscht. Für die nähere Begründung des Anfangs ist also die encyklopädische Totalität vorauszusetzen, und man hat daher nicht zu ängstlich darüber zu sein, sondern darf sich ein frisches Zugreifen gestatten. Wir haben gesehen, daß, wer hierin zu delicat ist, es zu gut machen will, leicht scheitert. Eine „sich selbst einleitende Einleitung" zu einer Philosophie der Logik konnte sich keine Freunde, nur Spötter erwerben. Es versteht

ſich, daß ich hiermit auch keinen abrupten, wie vom Himmel gefallenen Anfang in Schutz nehmen will. Nach Ariſtoteles iſt eine abgehauene Hand keine wirkliche Hand mehr. In ſolcher Todtheit darf man eine Wiſſenſchaft auch monographiſch nicht erſcheinen laſſen. Das Blut der Totalität muß durch ſie hindurchpulſiren.

In der Ausführung der Lehre vom kranken Selbſtgefühl ſchwankte ich lange, ob ich vom Begriff des Böſen eine weitere Expoſition geben ſollte, ſtand aber aus Liebe zu einer reinlichen und das Recht jeder Sphäre ehrenden Behandlung der Wiſſenſchaft davon ab. Für Bedenkliche daher hier nur einige Bemerkungen. Das Böſe an ſich iſt eine rein geiſtige That. Es kann aber durch ſeine Folgen ein ätiologiſches Moment zur Erkrankung des Geiſtes werden. Gewiſſensbiſſe können ſo gut raſend als die Folgen von Liederlichkeit und Völlerei blödſinnig machen. Allein im Begriff des Böſen an ſich liegt gar keine Nothwendigkeit der pſychiſchen Erkrankung. Metaphoriſch kann man das Böſe eine Krankheit des Geiſtes nennen, darf aber nicht vergeſſen, daß die Pſychologie mit dem Begriff der ethiſchen Entzweiung nichts zu thun hat. Der Böſe kann das geſundeſte Selbſtgefühl, den gleichmäßigſten Zuſammenklang von Leib und Seele beſitzen, während das zärtlichſte Gemüth gerade durch ſein liebevolles Weſen dem Irrenhauſe zuwandern kann. Shelley läßt den Vater der Cenci, der an diaboliſcher Claſſicität Sheakeſpeare's Richard III noch überbietet, furchtbar aber leider nur zu wahr ſagen, wie man aus ſo vielen authentiſchen Criminalgeſchichten ſich überzeugen kann:

Es muß ſchon ſpät ſein, denn die Augen werden
Mir ſchwer von ungewohnter Müdigkeit.
Gewiſſen! O! du unverſchämte Lüge!
Man ſagt, daß Schlaf, der milde Himmelsthau,
Die Seele nicht in Balſam taucht, die dich
Für einen Lügner anſieht. Ich will geh'n,
Durch eine Stunde Schlaf dich zu belügen,
Die tief und ruhig ſein wird — und alsdann,
O Hölle, ſoll dein mächtiges Gewölbe
Vom Jubelruf der Teufel widerhallen!

Wenn ich daher mich so ausdrücke, daß der Geist an sich nicht erkranken könne, daß eine absolute Unfreiheit des Geistes nicht möglich sei, so soll damit nicht behauptet werden, daß nicht das selbstbewußte Böse (und dies erst ist das wirkliche Böse), das freie, sich offenbare Beharren des Subjects in seinem abstracten Egoismus gegen die göttliche Allgemeinheit des Wahren und Guten das absolut Unfreie sei, sondern nur, daß durch eine solche Negativität der Geist nicht zu etwas Natürlichem, zu einem bloßen Sein heruntergesetzt werde. Dies ist nach dem Begriff des Geistes eine Unmöglichkeit. Das Böse existirt nur als die actuose Negation der Idee. Zum Negiren des Wahren und Guten gehört immer einerseits der Gedanke desselben, andererseits das Denken und Wollen des Entgegengesetzten. Diese Untrennbarkeit des Bösen vom Guten, der Lüge vom Wahren, ist sogar die Gnade der Idee, der Enterhaken, mit welchem das Subject aus dem Schiffbruch seiner Versunkenheit sich immer wieder eine Rettungsbrücke schlagen kann. Da nun das Böse die durch die Freiheit gegen ihr Wesen gesetzte Unfreiheit ist, worin aus der Freiheit nur das Radical der Willkür verbleibt, so nannte ich die Unfreiheit des Subjects in dieser Rücksicht auf ihren formal geistigen Charakter eine relative. Die Relativität des Bösen soll nicht heißen, daß sein Begriff ein unbestimmter, hin und her zu schiebender sei, sondern, daß derselbe von dem des Guten, des Positiven abhängig, ein nur durch Freiheit zu realisirender ist. Nur insofern es negirt, existirt es, und dieser Zusammenhang hat ja auch schon oft Philosophen bei der Ergründung der Natur des Bösen dahin gebracht, sie als das Unwesen, als das Nichts auszusprechen. Bei der Controverse des ascetischen Spiritualismus und des von dem menschlichen Herzen zu gut d. h. zu flach denkenden Materialismus, die ich nur obenhin erwähnt habe, sind solche Erörterungen nicht unnütz; ich aber glaubte ihrer des systematischen Ganges halber überhoben zu sein.

Eben so wenig habe ich mich entschließen können, den erbaulichen, salbungsvollen Ton anzuschlagen, der neuerdings

in der Philoſophie, namentlich auch in der Pſychologie, gehört wird. Ich kann nicht abſehen, was die Pſychologie dabei gewinnen ſoll, daß ſie ſich eine ſchönſelige Garnitur ihrer Capitel zurecht macht, worin ſie eifrig alle Bibelſtellen zuſammenklöppelt, in denen das Wort Leib oder Seele und Geiſt vorkommt. Die Wiſſenſchaft kann ſich durch den Glauben heimlich befruchten, aber ſie ſoll ſich durch ihn nicht binden laſſen; ſonſt iſt es um die Forſchung geſchehen. Ihre Freiheit macht den Irrthum möglich, von dem man ſehr gelehrt aus dem Neuen Teſtament bewieſen hat, daß er als ἀνομια auch ἀδικια ſei. Hiernach iſt Irrthum ein Unding. Er iſt nicht blos nicht zu entſchuldigen oder zu widerlegen; er iſt als ein Verbrechen zu beſtrafen und zwar im Namen Gottes. Nur der Glaube iſt die Wahrheit. Das glaube ich auch. Iſt es aber möglich, den Zweifel in Säcke nähen zu laſſen, wie der Sultan Rebellen auf ſolche Weiſe in's Meer ſtürzen läßt? Der Zweifel taucht wieder auf und wenn man ihn mit Mühlſteinen verſenkte. Speculiren iſt ohne Zweifel und ohne Gefahr des Irrthums unmöglich. Drängen ſo falſche und tyranniſche Anſichten über die Sträflichkeit des Zweifels und Irrthums, wie ſie in den letzten Jahren ſich oft gezeigt haben, durch —, indem man das ſkeptiſche Element an ſich mit der Art und Weiſe der Aeußerung und deren Erlaubtheit wie Strafbarkeit vermiſcht, — arme Philoſophie, wo würdeſt du dann dein Haupt niederlegen? Hegel meinte, ſich für die Freiheit der Speculation an den Staat halten zu müſſen, weil derſelbe nicht nur das Intereſſe der Wahrheit, ſondern auch das ihrer bewieſenen Gewißheit haben müſſe. Seine Kraft beruhe weſentlich auf dem Fortſchritt, der Verſöhnung der aufgeſchloſſenen Intelligenz. Nichts deſto weniger wollte er die Einheit des politiſchen und kirchlichen Bewußtſeins, die Einheit der Philoſophie mit den Grunddogmen der chriſtlichen Religion. Aber er verſtand unter chriſtlicher Philoſophie mehr, als ein Zuſammenleſen und fahriges Auslegen von Bibelſtellen oder ein Belegen der Reſultate ſeiner Speculation mit Bibelſtellen. Die Mängel der ſogenannten Aufklärung und des Rationalis-

mus rügte er mit der schneidendsten Polemik, aber man würde sehr irren, wenn man glaubte, er habe die Nothwendigkeit der Aufklärung, das Recht des Verstandes jemals verkannt, und sei gemeint gewesen, für den Rationalismus nur einen auf seine Sclaverei gegen das Wort Gottes stolzen, nebenbei denkträgen und ehrsüchtigen Supernaturalismus zurückzutauschen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der fromme Eifer jetzt nicht selten die Kleinodien der ächten Vernunft auf den Kehrichthaufen der proscribirten Aufklärung zu werfen geneigt ist. Wir sollen nach der Schrift Haushalter der Geheimnisse Gottes sein; sind wir es, wenn wir sie geheim lassen, oder wenn wir sie offenbaren?

Das süße Schönthun mit dem Glauben und den Glaubensgenossen darf sich nicht in die Wissenschaft eindrängen. Wenn Jemand, die Keckheit pantheistischer Verirrungen nachdrücklich bekämpfend, ausruft: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes! so schmettert bei diesen Worten der ganze Frohnleichnamsjubel der Christenheit mit Posaunenton auf. Wenn aber nun diese Worte zur Phrase werden, die einer dem andern als Losung mit thränenfeuchten Augen zuruft, so wird der Zauber vernichtet. Ein crasser historischer Materialismus fängt an durchzuschimmern, so daß man versucht wird, zu sagen: Geistigkeit ist das Ende der Wege Gottes! Ist das nicht eben so wahr, nicht eben so christlich?

Laßt uns die schöne Aufgabe des Fortbaues der Erkenntniß nicht dadurch verunreinigt werden, daß wir die Zerknirschungen der Buße, die heiligen Schauer der Andacht, die Beseligungen der Religion als solche in die Wissenschaft einmischen! Alles an seinem Ort und zu seiner Zeit. Wollt Ihr durchaus predigen, so steigt auf die Kanzel, und wollt Ihr beten, so geht in Euer Kämmerlein. Aber die Wissenschaft soll sich der keuschen Nüchternheit befleißigen, ihren Gottesdienst nicht mit andern Gestalten des Geistes, wie hoch sie an sich da stehen, zu verwirren. Sie soll nicht schon fertige Psalmen singen im Tempel, sondern mit Gott ringen,

wie Jakob, und würden auch dem Subject in der Nacht des Zweifels beim Kampf wie dem Erzvater die Hüften ausgerenkt. Der die Wunden schlägt, wird sie auch heilen. Der christliche Philosoph muß mit Epimetheischem Sinn Prometheischen vereinen. Er muß das Feuer noch immer direct vom Himmel holen, obwohl der dreieinige Gott ihm dies saure Geschäft nicht mehr beneidet, wie die inhumanen Heidengötter thaten, vielmehr ihm jeglichen freundlichen Vorschub leistet und ihm die allergrößte Vertraulichkeit, die verwegensten Fragen, das Du auf Du bis zur Vertilgung jeglicher Fremdheit erlaubt.

Werden nun solche Aeußerungen nicht von Neuem Materialien zu Verurtheilungen der Hegel'schen Philosophie liefern, daß sie doch nur ein dürrer mit pantheistischen Farben übertünchter Rationalismus sei? Wird man nicht an das Urtheil eines Schriftstellers erinnert werden, der in der Kritik seiner Zeitgenossen, ihrer Schicksale, Charaktere und Tendenzen die Meinung aufstellt, daß unsere Zeit ganz der Oede des vorigen Jahrhunderts nach dem Nordischen und Spanischen Successionskriege gleiche? Wer denkt nicht an Schelling's Behauptung, daß die Hegel'sche Philosophie nichts anderes als ein repristinirter Wolfianismus sei? Hegel's heftige Antipathie gegen diesen entstand hiernach nur daraus, daß er sich selbst in Wolf wiedererblickte und vor seiner wahren Gestalt zurückschreckte. Das viele Eintheilen und ewige Vermitteln ist dann nur das von Hegel so bitter persiflirte Definiren, Distinguiren und Demonstriren des seligen Freiherrn. Blos der Adel, zu dem Herr von Schelling sich bereits erhoben, fehlte Hegel, um die Parallele mit Christian von Wolf vollständig zu machen, denn außerdem war Halle damals so gut die frequentirteste Preußische Universität wie zu Hegel's Zeit Berlin.

Man würde nicht Ursach haben, auf ein solches Urtheil zurückzukommen, wenn es sich blos um Schelling handelte. Wer je auch von diesem gottgesendeten Priester der Philosophie in das Adyton der Erkenntniß geführt ward, wer von der Macht und Weihe seines Genius sich je berührt fühlte,

der wird seinem leicht aufschäumenden Wesen eine solche Uebereilung aus dankbarer Anerkennung zu vergeben im Stande sein. Aber der kritische Pöbel schreibt ein solches Urtheil in sein Schild und vernichtet nun unter dieser Devise dummdreist und schonungslos die schönsten Pflanzungen. Derselbe Pöbel, der so viel auf die Gefangenschaft der Schüler unter der Auctorität der Lehrer schmäht, schwört hier auf die infallible Auctorität, daß Schelling es gesagt hat — und Schelling

ist ein ehrenwerther Mann,
Und ehrenwerthe Männer sind sie alle.

Aber es ist nicht so. Unsere momentane Beengung, eine gewisse Kurzathmigkeit unseres Lebens und unserer Literatur, kommt von unserm noch ungebildeten Reichthum, wie in einem Walde die Schößlinge, zu dicht neben einander gedrängt, durch ihre Ueppigkeit sich ihre Entfaltung erschweren. Und die Hegel'sche Philosophie ist gerade durch die Strenge ihrer Methode wahrlich nicht jenes platte Verstandeswesen, als welches man sie verächtlich darstellen möchte. Vielmehr wird sie allmälig immer energischer die wahrhafte, gründlich versöhnende Vermittlerin aller uns quälenden Widersprüche werden. Sie wird die niedrige Meinung von der Philosophie als einer für die höchsten Interessen überflüssigen Bemühung, als dem trostlosen Treiben einiger überspannten Köpfe vernichten. Sie wird in einigen Decennien nicht weniger in der Debatte des Tages als im Laboratorium und Boudoir der strengsten Wissenschaftlichkeit sich zur theuersten Geliebten zu machen wissen.

Ja, die Wissenschaft besitzt auch jetzt noch den Schlüssel zu dem Heiligthum, in welchem die Welt mit all ihrem Elend sich verklärt, wo der Himmel sein blaues Gewölbe über uns öffnet und der ewigfreie Gott uns die Glorie seines immer jungen Antlitzes zu seliger Beruhigung zu schauen gibt:

Introite! Et heic Dii sunt!

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung . . . . . 1—9

Erſter Theil.

Anthropologie.

Erſter Abſchnitt.

Der Geiſt in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Natürlichkeit 12

Erſtes Capitel.

Die natürlichen Qualitäten des Geiſtes.

I. Die Beſtimmtheit des Geiſtes durch das planetariſche Leben der Erde 14
1. Das ſolariſche Leben 14
a) Der Wechſel der Jahreszeiten 15
b) Der Wechſel der Tageszeiten 16
2. Das lunariſche Leben 18
3. Das telluriſche Leben 18
II. Die Beſtimmtheit des Racenunterſchiedes 21
1. Die ſchwarze Race 28
2. Die gelbe Race 31
a) Die Gruppe der Stämme des Südindiſchen Archipelagus 31
b) Die Amerikaniſche Gruppe 32
c) Die Aſiatiſche Gruppe 33
3. Die weiße Race 34
III. Die Naturbeſtimmtheit des Individuums . . . 36
1. Das Temperament 37
a) Das ſanguiniſche 41
b) Die Temperamente des Gegenſatzes 42
α) Das choleriſche 42
β) Das melancholiſche 43
c) Das phlegmatiſche Temperament 44

Seite
2. Die Anlage 47
a) Der Sinn für etwas 48
b) Das Talent 49
c) Das Genie 49
3. Die Idioſynkraſie 55
a) Die Apathie 56
b) Die Antipathie 56
c) Die Sympathie 56

Zweites Capitel.

Die natürlichen Veränderungen des Geiſtes.

I. Die Geſchlechtsdifferenz 58
1. Das Weib 60
2. Der Mann 61
3. Die Aufhebung der Geſchlechtsdifferenz . . . 62
II. Die Altersſtufen 62
1. Das Jugendalter 64
2. Das reife Alter 68
3. Das Greiſenalter 69
III. Schlaf und Wachen 73
1. Das Wachſein 75
2. Das Einſchlafen 75
3. Das Erwachen 76

Drittes Capitel.

Die Empfindung 78
I. Die Empfindung an ſich 81
II. Die Empfindung im Unterſchiede von ſich ſelbſt . . 82
A. Die äußere Empfindung 83
1. Der Gefühlsſinn 86
2. Der Sinn des chemiſchen Proceſſes 87
3. Der ideale Sinn 90
B. Die innere Empfindung 102
III. Die unmittelbare Subjectivität des Geiſtes (Individualität) 110

Zweiter Abſchnitt.

Der Kampf des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit 113

Erſtes Capitel.

Das Traumleben des Geiſtes 117
I. Das Träumen 118
1. Die allgemeine Form des Träumens 118
2. Die beſondere Modification des Träumens . . . 123

Seite

3. Die Symbolik des Traums oder sein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit 126
II. Das Traumwachen 132
1. Die Ahnung 133
2. Die Vision 135
3. Die Deuteroskopie 139
III. Das Schlafwachen 141
1. Das Traumhandeln 145
2. Der magnetische Schlaf 147
3. Das Hellsehen 151

Zweites Capitel.

Das Selbstgefühl 156
I. Das gesunde Selbstgefühl 157
II. Das kranke Selbstgefühl 158
1. Das kranke Selbstgefühl an sich 159
2. Der Unterschied des kranken Selbstgefühls in sich . . 161
a) Der Blödsinn 162
b) Die Verrücktheit 162
α) Melancholie 166
β) Narrheit 166
γ) Wahnsinn 167
c) Die Manie 168
3. Der Proceß des kranken Selbstgefühls 169
III. Wiederherstellung des kranken Selbstgefühls zur Gesundheit 170

Drittes Capitel.

Die Gewohnheit 174

Dritter Abschnitt.

Die symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit 180

Erstes Capitel.

Der mimische Ausdruck 182

Zweites Capitel.

Der physiognomische Ausdruck 187

Drittes Capitel.

Der kraniologische Ausdruck 192

Seite

Zweiter Theil.
Phänomenologie.
Erster Abschnitt.

Das Bewußtsein als solches 202

Erstes Capitel.

Die sinnliche Gewißheit 207

Zweites Capitel.

Das wahrnehmende Bewußtsein 210
1. Beschreiben 210
2. Beobachten 211
3. Erfahren 213

Drittes Capitel.

Das verständige Bewußtsein 215

Zweiter Abschnitt.

Das Selbstbewußtsein 220

Erstes Capitel.

Das Selbst und das Selbstlose 222
1. Das active Selbst 223
2. Das passive Object 225
3. Der Genuß des Objectes 225

Zweites Capitel.

Das Selbst und das Selbst 226
1. Der Tod 227
2. Der Gegensatz von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins 228
3. Die Aufhebung der Unselbstständigkeit 229
a) Die Begierde des Herrn 229
b) Die Begierde des Knechts 229
c) Die Arbeit des Knechts und seine Emancipation . 230
α) Die Empörung 231
β) Die Freilassung 231

Drittes Capitel.

Die Anerkennung des Selbstbewußtseins . . 232

Dritter Abschnitt.

Das vernünftige Selbstbewußtsein . . . 236

Seite

Dritter Theil.

Pneumatologie.

Erster Abschnitt.

Der theoretische Geist 248

Erstes Capitel.

Das Anschauen 258
1. Das Gefühl 260
2. Die Aufmerksamkeit 262
3. Die Anschauung 265

Zweites Capitel.

Das Vorstellen 267
I. Die Verinnerung 269
1. Das Bild 270
2. Das Vergessen 272
3. Die Vorstellung 273
II. Die Einbildungskraft 275
1. Die reproductive Einbildungskraft 276
a) Der Act der Reproduction 276
b) Die Association der Vorstellungen in der Reproduction 277
α) Die subjectiv-objective Reproduction . . . 278
β) Die objectiv-subjective Reproduction . . . 279
2. Die productive Phantasie 283
a) Die qualitative Bestimmtheit der Phantasie . . 285
b) Die quantitative Bestimmtheit der Phantasie . . 286
c) Das Maaß der Phantasie 287
3. Die semiotische Phantasie 295
a) Der Ikonismus 297
α) Die räumliche Bezeichnung 298
β) Die räumlich-zeitliche Bezeichnung 299
γ) Die zeitliche Bezeichnung 299
b) Die Sprache 301
α) Das etymologische Sprachelement 306
β) Das grammatische Sprachelement 309
γ) Das syntaktische Sprachelement 311
c) Die Schrift 313
α) Die Notenschrift 314
β) Die Bilderschrift 314
γ) Die Buchstabenschrift 315

Seite
III. Das Gedächtniß 317
1. Das auswendig behaltende Gedächtniß . . . 320
2. Das reproductive Gedächtniß 321
3. Das mechanische Gedächtniß 325

Drittes Capitel.

Das Denken 327

Zweiter Abschnitt.

Der praktische Geist 334

Erstes Capitel.

Das praktische Gefühl 338
1. Der Reiz 338
2. Die Bestimmtheit des Reizes durch den Trieb . . 339
3. Lust und Unlust 340

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die besonderen Formen des praktischen Gefühls 341
I. Die Begierde 344
1. zum Gelüsten 344
2. Das Begehren 345
a) Die positive Begierde 345
b) Die negative Begierde oder der Abscheu . . . 345
II. Die Neigung 347
1. Der Hang 347
2. Die Neigung 348
a) Die Zuneigung 350
b) Die Abneigung 350
III. Die Leidenschaft 351
1. Der Affect 351
2. Leidenschaft 353

Drittes Capitel.

Die Glückseligkeit 356

Psychologie.

Die

Lehre vom subjectiven Geist.

Fast alle Anthropologieen und Psychologieen haben sich sonst bemühet, sogenannte *unterscheidende Merkmale* des Menschen vom Thier aufzustellen.

Solche Merkmale waren theils negative, theils positive. Negative waren die *Vorzüge des Thiers* vor dem Menschen, z. B. die Gesichtsschärfe eines Falken, der, von schwindelnder Höhe herab, sichern Flugs, auf eine kleine am Boden kriechende Maus stürzt. — Positive waren die *Vorzüge des Menschen* vor dem Thier, z. B. seine universelle Lebensfähigkeit und Lebenskraft; er kann in allen Zonen leben, und nur der Hund und das Schwein vermögen ihn zu begleiten.

Man trieb es in der Jagd nach solchen Merkmalen oft bis zum Lächerlichen. Das Ohrläppchen sollte ausschließliches Eigenthum des Menschen und daher das ihn vom Thier unterscheidendste Merkmal sein; der stärkere Wadenmuskel sollte ihn vom Affen unterscheiden u. s. w.

Die wahre Unterscheidung beruht:

1) im *Physischen* darauf, daß die menschliche Organisation anatomisch und physiologisch die aller Thiere an Vollendung übertrifft;

2) in *intellectueller* Hinsicht ist das Denken der feste Unterschied, und die *Eintheilung* der Psychologie hat daher das Werden desselben zu verfolgen. Das Denken ist ihr aber nicht so, wie der *Logik*, Gegenstand, denn in dieser werden die ewigen Kategorieen, die Selbstbestimmungen des Denkens, an und für sich entwickelt. Die Psychologie aber verfolgt das Denken, wie es aus dem Schlummer der Natürlichkeit bis zur selbstbewußten Klarheit als die Thätigkeit des *subjectiven* Geistes

in den mannigfachsten Modificationen, zuletzt als Grundlage des Willens, sich emporbildet.

In ersterer Beziehung, was das Physische anlangt, so hat der Mensch immer dies souveraine Bewußtsein von sich, von seiner Prädecenz vor allen Geschöpfen, gehabt. Die Mythen der Völker machen den Menschen zum Schlußstein der kosmogonischen Entfaltung. — Aus der astrologischen Mystik bildete sich die Vorstellung des Menschen als des Mikrokosmus, der in seine Individualität den Makrokosmus einschließe, alle Momente des elementarischen Daseins, die siderischen Kräfte u. s. f. in sich wiederholend. — Die neuere Naturwissenschaft hat diese ahnungsvolle Anschauung auf das Genaueste bestätigt. Alle besonderen Bildungen der organischen Natur und durch sie alle Processe der unorganischen Natur sind im Menschen zur schönsten Harmonie vereinigt.

Das Thier übertrifft daher den Menschen wohl in der einseitigen Virtuosität eines Organs, aber nicht in der Totalität der Organe und Vollendung derselben. Die Maus, welche der Falke greift, ist eben in dieser Hinsicht ein höheres Wesen als er, denn ihre Organisation ist eine vollständigere. So ist der Käfer, der am Baume kriecht, ein höheres Wesen, als die Palme, die Eiche in ihrer Majestät. Selbst die primitive Hülflosigkeit des Menschen bei seiner Geburt ist nicht ein Beweis gegen, sondern für seine Hohheit. Seine Haut ist glatt und bietet eine sehr empfindliche Fläche dar; nur unter den Achselhöhlen und am Unterbauch ist schützendes Haar, wogegen die Thiere mit Schuppen, Dickhäuten, Borsten bewaffnet sind. Der Mensch braucht lange Zeit, bevor er gehen kann; das Thier ist bald, oft sogleich, wie es aus dem Ei oder dem Uterus schlüpft, fertig und Herr seiner Glieder u. s. f. Aber eben diese Armuth des Anfanges ist die Verheißung unendlichen Reichthums und gebildeter Freiheit. Der Mensch soll sich Wohnung und Kleidung selbst schaffen u. s. f.

Wenn das Thier dem Menschen nicht blos gleichgestellt wird, sondern in vielen Puncten ihn sogar übertreffen soll, so bleibt man theils bei Einzelheiten stehen; theils interpretirt man

das Menschliche ins Thierische hinein und usurpirt die Begriffe des Denkens und Wollens für Bestimmungen, die ganz anders beschaffen sind. Das Thier scheint zu denken und zu wollen, weil es durch und durch von der Nothwendigkeit beherrscht wird. Es ist glebae adscriptum. Es kann nicht auch anders handeln. Es ist durch die ihm selbst unbekannte Beschränktheit seines Lebens in einen Hexenkreis gebannt, den es nicht überschreiten kann. Darin liegt das Imponirende seiner Sicherheit.

Bewunderer der Thiere sind namentlich die, welche mit ihrer Zucht, und sodann, welche mit ihrer Jagd sich abgeben. — Die Zucht bringt aber den Thieren eine Activität theils durch Schmeichelei der Begierde, theils durch Härte der Prügel auf, welche ihnen selbst ganz fremd ist und wogegen sie in sich ganz gleichgültig sind. Ein Kunstreiterpferd, das auf den Blick des Herrn aus Buchstaben einen Namen zusammenlegt, durch einen papierüberklebten Reif springt u. s. f., kennt die Bedeutung des ihm aufgezwungenen Thuns nicht. Kein Pferd hat etwa Neigung, sich dem Kriegsdienst zu widmen u. s. f. — Die Jäger sind unerschöpflich in Erzählungen von den Listen der Thiere. Abgesehen davon, daß sie, wie die Schiffer, in der Regel große humoristische Lügner sind, so beruhet alle Jagd gerade auf der genauen Kenntniß von dem Unveränderlichen in den Thieren, wann sie das Lager verlassen, zur Tränke gehen u. s. w. Der Fuchs gräbt mehrere Röhren, wird er in einer abgegraben und gestellt, entschlüpft er zu einer andern unbemerkten. Aber diesen Causalnexus, die Absicht, im Fall eines Angriffs so zu entfliehen, dichten wir in das Thier hinein. Er verfährt wie der Biber, die Termite, die Spinne u. s. f.; er gräbt, weil er graben muß. — P. Scheitlin, Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde, 1840, Bd. II. im XVIII. Hauptstück, hat, bei aller Liebe zu den Thieren, und bei der lebendigsten Phantasie für ihre Zustände, sich doch bemühet, zu zeigen, daß Wahrheitssinn, Sittlichkeitssinn, ästhetischer, religiöser und metaphysischer Sinn dem Thier nicht wirklich zugesprochen werden können. Der Thiergeist ist, wie er sich ausdrückt, nur tellurisch und solarisch, nicht, wie der Menschengeist, cölestisch.

Würde den Thierliebhabern mit ihrer Veneration der Thierweisheit einmal Ernst gemacht, so würden sie selbst wohl davor zurücktreten. Das Thier ist als sich selbst fühlendes allerdings der Lust und Unlust, aber nicht der Freude und Trauer fähig, obwohl davon viel Kotzebuisirende Geschichten im Umlauf sind. Freude und Trauer sind ein geistiger Affect. Hat das Thier gefressen und verdauet, so spielt es wohl u. s. w.; der Hund legt sich auf das Grab des Herrn, weil er muß; es ist nicht die Wehmuth der Treue, die ihn hält; es ist die Kette der Gewöhnung an den Herrn, er kann in keiner andern Atmosphäre existiren und beweist also hier gerade statt der Freiheit die größte Abhängigkeit. Aubry's Hund hat von Recht und Unrecht keinen Begriff gehabt; die Thränen der Rosse des Achilleus und des edlen Pferdes Bayard gehören der Poesie.

In intellectueller Hinsicht ist das Denken der qualitative Unterschied des Menschen vom Thier. Als die neuere Naturwissenschaft sich der Systembildung näherte, hing sie sich eine Zeitlang an die Vorstellung von einer Leiter der Geschöpfe. Hierin war der Unterschied nur ein quantitativer, der des größeren oder geringeren Unterschiedes des Grades. Aber wie die organische Natur sich qualitativ von der unorganischen und wie in der organischen die animalische sich qualitativ von der vegetabilischen unterscheidet, so auch die menschliche als die geistige von aller animalischen. Das Wesen des Geistes aber, der Geist selbst, ist nichts anderes, als Denken.

Die nähere Erkenntniß der Sensibilität machte die Begriffe des sensualistischen Systems der Psychologie eine Zeitlang schwankend. Nerven- und Thierleben ist allerdings so identisch, wie Schwere und Materie. Wo das eine ist, ist auch das andere. Das Thier stirbt auch absolut, wenn sein Blut verströmt, seine Muskeln auszucken u. s. f. Aber für den Menschen ist das Nervenleben nur Basis, nicht Princip. Dem Sensualismus muß daher die Unsterblichkeit zweifelhaft erscheinen; wo aber im Geist die qualitative Differenz zwischen dem menschlichen und thierischen Leben erkannt ist, da kann der Geist als in sich seiendes Denken vom animalischen Leben trennen und das

ſelbe als Cadaver der Verweſung zurücklaſſen. Wie der Geiſt dann und ob er, wie die Theologen meinen, in einem unvorſtellbaren σωμα πνευματικον exiſtire, wiſſen wir freilich nicht und werden es nie wiſſen.

Durch das Denken iſt der Menſch in ſeiner Einzelheit zugleich allgemein. Das Thier hingegen iſt in ſeiner Vereinzelung einzelnes und bleibt es. Wir wenden zu wenig Sorgfalt auf, uns in den eigenthümlichen Zuſtand des Thieres zu verſetzen, wie es ganz in der Gewalt ſeiner Umgebungen lebt und von ſinnlichen Potenzen hin und her gezerrt wird, während wir durch das Denken immer einen Gegenhalt gegen die Erſcheinung haben. Den Menſchen, der aus der Identität der Einzelheit und Allgemeinheit herausfällt, beurtheilen wir auch als zum Thier geworden, nennen ihn aber dann auch verächtlich ein Vieh.

Der Menſch geht alſo in ſeiner Exiſtenz von der Natur aus, und in der unmittelbaren Einheit mit ihr nennen wir den einzelnen Geiſt Seele.

Weil aber der Geiſt an ſich von der Natur unterſchieden iſt, ſo muß er dieſen Unterſchied auch für ſich ſetzen. Das Denken iſt ſchon in der Empfindung der Seele enthalten, allein es hat ſich noch nicht von der Natürlichkeit losgeriſſen. Das Leben der Seele iſt daher das Streben, über ſich hinauszugehen. Als Seele träumt der Geiſt. Er ſucht ſich allerdings ſeiner Leiblichkeit einzubilden; aber die Gewohnheit als Product der Gewöhnung iſt ſelbſt wieder ein traumhafter Zuſtand.

Dem Beſtimmtſein des Geiſtes durch die Natur, das wir im erſten Theil der Pſychologie betrachten werden, ſteht das Bewußtſein des Geiſtes gegenüber. Als Bewußtſein unterſcheidet er ſich als Subject von allem Andern, was er nicht iſt und was daher für ihn Object iſt. Das Bewußtſein, der Dualismus von Subject und Object, iſt die Kluft, welche den Menſchen vom Thiere ſcheidet.

Das Thier zerfließt gleichſam in die es umgebende Objectivität. Was es anſchauet, iſt nicht reines Object für es; vielmehr wirkt Alles außer ihm auf es, um uns des Ausdrucks zu bedienen, magiſch ein, in der Weiſe, wie im Somnambulismus der menſch-

liche Geist existirt. Es hat keinen Anhalt in sich gegen die Erscheinung. Die Thiere sind Somnambulisten, aber ohne die Möglichkeit, aus ihrem Traumschlaf zu erwachen.

Das Bewußtsein kann wohl als der Tag, der im Menschen anbricht, als das Licht, das in ihm erwacht, für die Vorstellung geschildert werden, aber so wird es nicht begriffen. Es ist nichts anderes, als das sich selbst von allem Andern Unterscheiden, der Act dieses Unterscheidens.

Aber als Beziehung des Subjects auf das von ihm Unterschiedene ist es Bewußtsein — Weltbewußtsein. Als Wissen von sich, wenn das Subject selbst der Gegenstand seines Wissens ist, ist es Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist formell; jedes Selbst ist als solches mit jedem andern dasselbe. Allein darin liegt zugleich die Allgemeinheit des von jedem gegebenen Object freien, des reinen Selbstbewußtseins. Der Inhalt dieser Allgemeinheit in seiner concreten, systematischen Bestimmtheit ist die Vernunft.

Ein Kind ist schon als Embryo Mensch, aber erst an sich. Als Säugling unterscheidet es sich von Anderem, drückt aber diese Unterscheidung erst im Gefühl aus; es sträubt sich, schreiet u. s. f. Weiterhin nimmt das Kind sich in seiner Objectivität; es spricht, wie Kant bemerkt, mit seinem Namen: August will dies oder jenes haben. Und ebenso führt es alle Objecte aus ihrer Aehnlichkeit zunächst auf das primitive Object dieser seiner Anschauung zurück. Es nennt alle Hunde nach dem Haushunde Diane; jedes fließende Wasser nach dem Ortsflusse Pregel u. s. f. Dann erst faßt es sich als Ich, und nun erst wird es der Vernünftigkeit fähig, nach abstracten Bestimmungen, nach Vernunftbegriffen sich zu verhalten. Der Zuruf, ob es denn keine Vernunft habe? wird möglich. Die Erziehung appellirt an diese einfachste und unerschütterliche Innerlichkeit.

Der Begriff des Bewußtseins macht den zweiten Theil der Psychologie aus. Die Bestimmungen des ersten Theils, des Begriffs der Seele, sind Bestimmungen des unmittelbaren Soseins, bei welchen von der einen zur andern nur übergegangen wird. Die Bestimmungen des zweiten Theils sind Reflexionsbestimmungen, d. h. jede enthält an sich die ihr entgegen-

gesetzte, die des Subjectes das Object, die des Objectes das Subject. Die Bestimmungen des dritten Theils, des Begriffs des Geistes als des von der Natur wie von der Dualität des Bewußtseins freien, totalen Subjects, sind *speculative* Begriffsbestimmungen. Die Form, in welcher der Geist sich als Geist setzt, ist die freie Evolution der an und für sich seienden Einheit seiner Einzelheit und Allgemeinheit.

Seele und Bewußtsein sind also an sich nichts als Stufen der Entwicklung des Geistes. Wegen dieses Ueberganges ist es schwer, außerhalb des immanenten wissenschaftlichen Zusammenhangs, exacte Definitionen dieser verschiedenen Gebiete zu geben. Die Seele ist nicht ein anderes Subject neben dem Geist, sondern der Geist ist das Eine Subject, welches auch als Seele und Bewußtsein erscheint. Der Geist kann nicht ohne Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft gedacht werden; auch nicht ohne Empfindung; aber er selbst ist mehr, als Alles dies. Er kann daher auch z. B. in seiner Freiheit dem ewigen Inhalt derselben, der Vernunft, selbstbewußter Weise widersprechen. Der *Geist* als Vorwurf des dritten Theiles unserer Wissenschaft ist *sich selbst Inhalt und Form*. Im rein Psychischen bestimmt die Natur den Menschen und gibt ihm den Inhalt, den der als Seele existirende Geist sich assimilirt. Im Bewußtsein empfängt aller Inhalt theoretische — vernünftige — Form. Der Geist aber als Geist erzeugt sich selbst, was ihm als er selbst Gegenstand ist und nicht weniger die Form, sowohl *theoretisch* im Anschauen, Vorstellen, Denken — als *praktisch* in der Begierde, Neigung und Leidenschaft. Der Geist ist frei.

Wir träumen z. B., so verhalten wir uns nur psychisch, wir haben keine Gewalt über das Gewirre der Bilder.

Lesen wir dagegen die Schilderung eines Traums, z. B. des Wallenstein'schen: so verhalten wir uns als bewußte und selbstbewußte Wesen. Wir können unser Bewußtsein von diesem Object willkührlich auf ein anderes wenden.

Endlich: wir dichten einen Traum; erfinden ihn selbst dem Inhalt nach und schmücken ihn in Bild, Sprache u. s. f. aus unserer Phantasie: so verhalten wir uns geistig.

Von der Leidenschaft, um auch ein Beispiel von der praktischen Seite her zu geben, kann die Moral unsere Unfreiheit prädiciren und anathematisiren; der Leidenschaftliche hat, formell betrachtet, sein Paradies in ihr. Die Leidenschaft ist sein. Er hat den Inhalt der Leidenschaft als sich und ist selbst dessen Form. — Wir sind nur zu sehr gewohnt, den Begriff des Geistes in dem des Bewußtseins schon erschöpfen zu wollen, weil der Geist als wirklicher freilich nicht ohne Bewußtsein gedacht werden kann. Allein der Geist ist nicht nur als Verhältniß zu einem Gegenstande, sondern auch als die reale Möglichkeit, sich selbst zum Stoff zu machen. Er ist in seinem Wesen an sich schon die Vorwegnahme alles dessen, was er erfahren kann. Die erscheinende Entwicklung bestätigt ihm nur die Bestimmtheit seines Wesens. Der Geist entsteht nicht erst als ein Aggregat von Eindrücken, die er kraft einer in ihm vorausgesetzten Reflexion nur ordnete. Und eben so wenig ist das, was ihn beschäftigt, blos ein Fremdes für ihn. Vielmehr ist Alles, was der Geist thut, ein Hervorbringen seiner selbst, sollte er auch die Meinung haben, als sei er eigentlich von dem, was er treibt, innerlich getrennt. Der Geist genießt sich daher auch selbst in Allem, was er thut, sei es nun, daß er seinem Erkennen eine Gestalt oder seinem Wollen ein von seiner Innerlichkeit unterschiedenes Dasein gibt.

Hegel hat sehr richtig und scharf Alles, was das Gebiet der Psychologie zu umfassen pflegt, die Lehre vom subjectiven Geist genannt. Wenn er aber in derselben den dritten Abschnitt, die Lehre vom Geist, wieder Psychologie nennt, so kann dies leicht Mißverstand veranlassen. Da wir nun noch ein besonderes Wort, Pneumatologie, dafür haben, so ist es wohl am angemessensten, sich desselben auch zu bedienen. Wir könnten also unterscheiden:

1) die Anthropologie;
2) die Phänomenologie;
3) die Pneumatologie.

Es kommt für die Eintheilung und Darstellung wesentlich auf die Unterscheidung des Begriffs der Simultaneität und Suc-

teſſion an. Zugleich iſt der Geiſt Alles, was er ſein kann, allein der Zeit nach iſt er in einem einzelnen Moment immer nur das, wozu er ſich actu gerade macht. Einer jeden ſolchen Beſtimmung ſind implicite alle anderen Thätigkeiten des Geiſtes relativ immanent, explicite aber iſt ſie momentan diejenige, worin er ſich nach ſeiner ganzen gerade jetzt möglichen Wirklichkeit manifeſtirt.

Die Wiſſenſchaft aber hat die Succeſſion nicht nur in dem zeitlichen Verlauf der Erſcheinung, welche in der concreten Individualität in's Unendliche hin ſich modificirt, ſondern ſo zu nehmen, wie die eine Thätigkeit des Geiſtes für die Exiſtenz einer anderen an ſich zur Bedingung wird. Dem Begriff des Geiſtes gemäß ſoll er ſeine ganze Möglichkeit verwirklichen; in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung kann aber immer nur dasjenige Moment zuerſt geſetzt werden, welches das an ſich einfachere iſt. Indem dies ſich auslegt, widerlegt es ſich ſelbſt, nicht in ſeinem Weſen, wohl aber darin, für ſich die abſolute Totalität zu ſein. Es bringt alſo ſeine eigene Negation hervor, die für ſich als die Poſition des nächſten, reſultirenden Momentes erſcheint. Für deſſen Hervorgang iſt das einfachere die Bedingung, es ſelbſt aber, das reichere, tiefere, der Grund der Exiſtenz des abſtracteren Momentes, das ſich nur dadurch aufhebt, daß das concretere ihm an ſich als Trieb ſeiner Entfaltung immanent iſt.

In dem Kreiſe der Wiſſenſchaften überhaupt iſt die Phyſiologie die nothwendige Antecedenz der Pſychologie; die Wahrheit aber, oder, mit Ariſtoteles zu reden, der Zweck der Pſychologie iſt die Ethik. Für das Sittliche hat das Pſychiſche die Bedeutung nur eines Materials. Die Geneſis der dialektiſchen Methode iſt in jedem ihrer Puncte analytiſch und ſynthetiſch zugleich, weil ſie das Allgemeine ſich beſondern läßt, aber zugleich dies Allgemeine ſelbſt wieder ſeinem höheren Allgemeinen als Beſonderes integrirt.

Erſter Theil.

Anthropologie.

Der Inhalt der Pſychologie iſt der Geiſt, aber der Geiſt nicht in ſeiner abſoluten Abſolutheit, als der göttliche an und für ſich; auch nicht der Geiſt in ſeiner Objectivität als der ethiſche und geſchichtliche; ſondern der Geiſt in ſeiner Subjectivität als der individuell menſchliche. Dem Weſen nach, nämlich die productive Einheit von Wiſſen und Wollen zu ſein, iſt der Geiſt als ſubjectiver, objectiver und abſoluter, ſich gleich, aber als ſubjectiver iſt er in ſeiner Exiſtenz durch die Natur bedingt. Weil nun der Organismus des Menſchen eben ſo ſehr einerſeits die Vollendung der Natur, mit welcher ſie ſich ſelbſt überſchreitet, als er andererſeits allerdings ſchon der Anfang des Geiſtes als die ihm entſprechende ſinnliche Form iſt, ſo kann darüber geſtritten werden, ob die Anatomie und Phyſiologie des Menſchen noch zur Wiſſenſchaft der Natur oder ſchon zur Wiſſenſchaft des Geiſtes gehöre. Da jedoch der Geiſt an ſeinem Organismus zwar die Bedingung, das Mittel ſeiner äußerlichen Erſcheinung hat, dem Princip nach aber von ſich ſelbſt ausgeht, ſo iſt es conſequent, die ſomatiſche Seite des Menſchen ihrer Gliederung und Oekonomie nach der Naturphiloſophie zu überlaſſen. Durch ſolche Ausſcheidung des Begriffs der Leiblichkeit wird aber von der Erkenntniß der Einheit des Geiſtes mit ihr nicht abſtrahirt. Die Pſychologie muß in ihrer Eintheilung auf die Natürlichkeit als ein nothwendiges Moment des menſchlichen Geiſtes reflectiren. Der Gegenſatz der unmittelbaren Einheit des Geiſtes mit ſeinem Organismus iſt der einfache Begriff deſſelben von ſich, wie er ſich als Wiſſen

auf Anderes bezieht und die Natur, wie sich selbst, zum Gegenstand zu haben vermag. Als natürlich wird der Geist bestimmt: er verhält sich passiv; als Bewußtsein bestimmt er sich selbst: er verhält sich activ, obwohl das, was ihm Gegenstand wird, ihn noch bedingt. Dieser Gegensatz muß aber an und für sich in ihm aufgelöst sein. —

Die Psychologie muß zuerst zeigen, wie der Mensch die Einheit seines Geistes mit seiner Natürlichkeit auf eine selbst noch unmittelbare Weise aufhebt, um die letztere zum schlechthin durchdringlichen, gefügsamen Organ des ersteren zu machen. Die anfängliche Position des Menschen ist nur erst die reale Möglichkeit, daß er sich als Geist von sich in seiner Leiblichkeit unterscheide. Allein dieser Unterschied muß, weil er an sich da ist, gesetzt werden. Unmittelbar, ohne alle Absichtlichkeit, macht sich der Geist für sich im Traumleben geltend, denn in demselben findet der Geist sich nicht mehr blos durch die Natürlichkeit bestimmt, sondern ist schon selbstthätig und wird doch noch von der Uebermacht der Natur gebunden gehalten, so daß er nicht bei sich, vielmehr in sich außer sich ist. Die Negation dieser natürlichen Gebundenheit ist das natürliche Selbstgefühl, das jedoch noch keineswegs das sich begreifende Selbstbewußtsein und daher durch den Mechanismus der Gewöhnung wieder in das Träumerische zurücksinken kann. Indem jedoch der Geist in seinem Empfinden durch die Gewohnheit in seinem Organismus sich zu einer bestimmten Form der Erscheinung bringt, bedeutet der Organismus nicht mehr sich selbst, sondern den in ihm und durch ihn sich als Geist darstellenden Geist.

Das Anatomische und Physiologische, die Kenntniß des Baues des Menschen und der Functionen seiner Organe, seiner inneren Oekonomie, ist also für die Psychologie vorauszusetzen. Heinroth, v. Schubert u. A. verunreinigen gewissermaßen durch die Breite, mit welcher sie das Physiologische hereinziehen, die Idee der Psychologie, welche den Menschen von somatischer Seite als fertig aufnimmt. Die Momente der Anthropologie sind:

1) die unmittelbare Bestimmtheit des Geistes durch die Natur, der Naturgeist;

2) der unmittelbare Kampf des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit;
3) die vermittelte Einheit des Geiſtes mit ſeiner Leiblichkeit, die Durchdringung derſelben zur ſymboliſchen Bedeutſamkeit.

Erſter Abſchnitt.

Der Geiſt in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Natürlichkeit.

Der einzelne, ſubjective Geiſt iſt zugleich mit ſeiner Leiblichkeit da, welche nur eine ſcheinbare Priorität für ihn hat. Eine Priorität, denn das Leibliche iſt in ſeiner Organiſation mit der Geburt des Fötus fertig; eine ſcheinbare, denn der Geiſt iſt ſchon im Embryo und Fötus in der Entwicklung begriffen. Wir können keinen Moment der Exiſtenz des Menſchen angeben, wo, bis zum Tode, Leib und Geiſt außereinander wären. Das Kind in utero hat ſich nur als Geiſt noch nicht für ſich; die reale Möglichkeit des ſelbſtſtändigen Geiſtes iſt zwar ſchon da, aber die Wirklichkeit des pſychiſchen Lebens fällt noch in den Geiſt der Mutter, deren Affecte, Empfindungen u. ſ. f. die Seele des Kindes unmittelbar durchdringen. Wir wundern uns oft, welche Maſſe von Empfindungen und Anſchauungen ein Kind von wenigen Monaten ſchon in ſich beherbergt und erſcheinen uns in unſerer Thätigkeit gegen die rege Aſſimilation und Bildung des Kindes nicht ſelten arm. Am Reſultat muß man die Proceſſe des Geiſtes würdigen. Der Anfang der Pſychologie iſt alſo die ſubſtantielle Einheit des Geiſtigen mit dem Natürlichen; dies aber iſt in ſeiner Unmittelbarkeit für den Geiſt eine ſchickſalvolle Gewalt, bis er durch die Bildung ſeiner Freiheit ſich zum Meiſter darüber macht. Es müſſen alſo betrachtet werden:

1) die natürlichen Qualitäten des Geiſtes;
2) die natürlichen Veränderungen deſſelben; d. h. die Veränderungen des Geiſtes, welche in ihm durch die ſich von ſelbſt ohne Zuthun ſeiner bewußten Freiheit ſetzende Veränderung ſeiner Natürlichkeit hervorgebracht werden;

3) die Empfindung. Jede Empfindung ist eine qualitative Geist und Leib durchdringende Bestimmung. Jede, auch die geistigste, hat, wie Stiedenroth dies treffend nennt, ihre organische Begleitung, ihre Resonanz in der Leiblichkeit. Und umgekehrt verändert jede Veränderung seiner Natürlichkeit den Zustand des Geistes, gibt ihm eine andere Stimmung. Aber jede Empfindung ist ein Vorübergehendes. Sie ist ein Anderswerden, das sich verläuft, und so ist denn in ihr das Qualitative mit der Veränderung identisch.

Erstes Capitel.

Die natürlichen Qualitäten des Geistes.

Dieser Ausdruck ist ein Widerspruch, muß es aber auch sein. Der Geist ist an sich von der Natur verschieden und doch ist er in seinem primitiven Dasein so mit ihr Eines, daß ihre Qualitäten eben so sehr auch die seinigen sind. Er findet sich, wenn er in sich zum Bewußtsein erwacht, durch die Natur schon bestimmt. Zwar ist er schon von Anfang an Bewußtsein, allein er ist es noch nicht für sich, daher kommt er, wie man sich ausdrückt, zum Bewußtsein. Dem seiner bewußten Geist ist seine Leiblichkeit etwas Gegebenes. Der Ausdruck Naturgeist ist für jene primitive Identität vollkommen adäquat, denn es soll damit nicht pantheistisch von einem Geist oder einer Seele der Natur, sondern von der Naturbedingtheit des Geistes die Rede sein. Indem nun für diese Sphäre die Bestimmtheit des Geistes von der Natur ausgeht, so ist dieselbe:

1) die allgemeine des planetarischen Lebens der Erde, die er bewohnt;
2) die besondere Bestimmtheit des eingezeugten Racenunterschiedes;
3) die individuelle Bestimmtheit des Einzelnen nach seiner singulären Beschaffenheit, oder seine natürliche Constitution und die darin liegende productive Möglichkeit.

γ) In der gemäßigten Zone schwinden die polarischen Gegensätze sanft ineinander hinüber; zwischen Winter und Sommer erscheint der Frühling, das Entstehen der Vegetation; zwischen Sommer und Winter der Herbst, das Vergehen der Thätigkeit der Pflanzenwelt. Dadurch tritt der Apathie der polarischen Extreme eine Spannung entgegen, die Sehnsucht des Frühlings, die Wehmuth des Herbstes, und durch diesen Wechsel wird die Anlage zu einer tieferen Gemüthlichkeit gemacht.

b) Der Wechsel der Tageszeiten.

Die Rotation der Erde um sich selbst bringt den Wechsel der Tageszeiten hervor, der in seinem Verlauf dem der Jahreszeiten ganz analog ist. Es ist darin ein Maximum der Dunkelheit, Mitternacht, und ein Maximum der Helligkeit, Mittag. Zwischen beiden Extremen sind Uebergangsmomente, der Morgen als der Frühling, der Abend als der Herbst des Tages. Die durch sie hervorgebrachten Stimmungen sind ebenfalls ganz identisch, ein Extrem der Sättigung und des Genießens mit den Zwischenstufen der Erwartung und des Rückblicks auf den Genuß.

Die Tageszeiten sind in ihrer Dauer und Beschaffenheit, wie die Jahreszeiten, von der Differenz der Zonen und des Terrains abhängig. In der tropischen Zone ist die Stundenzahl der Nacht und des Tages sich ziemlich gleich und auch ihr Wechsel entscheidet sich bei dem directeren Auffallen des Sonnenstrahls ziemlich schnell. In der gemäßigten Zone wird der Mensch sanft vom Licht wach geküßt und eben so kann er sich phantasirend in das scheidende versenken. Die Morgen- und Abend-Dämmerung ist die Brutzeit der Gedanken und Gefühle.

Das Verhältniß des Menschen zu diesem Wechsel wird theils durch locale Bedingungen, theils durch die Gewohnheit des freien Willens sehr mannigfaltig modificirt.

Durch locale Bedingungen: in den südlichen Gegenden erschlafft die starke und anhaltende Hitze des Tages; die Sieste wird nothwendig. In Kairo sieht man Mittags nur die Wachen und Aas verzehrende Geier und Hunde auf den Straßen. Mit dem Abend hingegen regt sich das Lebensgefühl; man eilt auf

die Straßen, in die Gärten; Gesang und Plauderei beginnen; man tanzt, wie die Neger u. s. f.

Durch die Gewohnheit des freien Willens: die Cultur überwältigt mit ihrer Sitte die organische Periodicität. Einzelne Menschen können sich so abhärten, daß sie sich gegen den Wechsel der Tageszeiten ganz indifferent verhalten. Der Fürst Pückler-Muskau ist ein glänzendes Beispiel eines solchen Nivellements. In großen Städten kommt es ebenfalls dazu. London übertrifft hierin alle anderen Städte. Die Routs dauern oft bis zum Morgen; den Damen fällt der aufblinkende Sonnenstrahl in das vom Tanz und Gewühl ermattet glühende Antlitz; Fr. von Raumer erzählt in seinen Briefen aus England, daß er Abends um zehn Uhr erst zu einer Gesellschaft abgeholt worden ist. Die Londoner Theater spielen bis um Mitternacht, selbst darüber hinaus. Das Englische Parlament zählt in seinen Annalen Debatten, welche bis zum Morgen um vier Uhr dauerten. Die Gesetze der Physiologie und Psychologie, z. B. daß mit dem Abend die Thätigkeit der Phantasie vorwalte, werden durch die Freiheit des Geistes aufgehoben; nicht wenige Denker haben zur Nachtzeit die lebendigste Speculation geübt.

Im Allgemeinen sind dies Ausnahmen, und das normale Verhalten wird immer das günstigere sein. Goethe arbeitete am Morgen, zog den Wein warmen erhitzenden Getränken vor u. s. f. Schiller arbeitete in der Nacht, liebte den Punsch u. s. f. Aber Goethe zeigte auch die höchste Integrität des physischen Lebens, während Schiller fast immer krankte und einen zerstörten Organismus zurückließ. Lord Byron war auch hierin Schiller ähnlich, daß er mitten in der Nacht am liebsten arbeitete.

Nur der geschwächte krankhafte Mensch wird durch den Wechsel der Jahreszeiten tief afficirt; je niedriger die Stufe ist, welche ein Thier mit seiner Organisation einnimmt, um so mehr ist es dem kosmischen Leben unterworfen; das Insect z. B. wiederholt in seinen Metamorphosen den ganzen Cyklus der Jahreszeiten. Je mehr das Leben entwickelt ist, um so freier zeigt es sich von kosmischen Influenzen.

Hingegen der Periodicität der Tageszeiten kann sich der Mensch nicht auf dieselbe Weise schlechthin entziehen, ohne seine Kraft aufzureiben, und die absolute Indifferenz dagegen wird immer als Ausnahme, als das Werk individueller Virtuosität zu setzen sein.

2) Das lunarische Leben.

Daß die Erde auch durch den Mond in ihrem meteorologischen Leben bestimmt wird, steht nicht zu bezweifeln. Ebbe und Fluth beweist dies. Wie aber der Mond auf den Menschen einwirke, wissen wir nicht. Der Gesunde merkt keinen Einfluß; in Krankheiten, bei Husten, Fieber u. s. f. hat man einen solchen wahrnehmen wollen. Burdach hat im dritten Bande seiner Physiologie die Zeugnisse der Aerzte hierüber gesammelt. Die Menstruation gehört gar nicht hierher. Sie hat zwar die Dauer eines Mondmonats, 28 Tage, ist aber in Anfang und Ende vom Verlauf der Mondphasen ganz unabhängig; sonst müßten alle Weiber zugleich menstruiren. In nervösen Krankheitszuständen scheint dagegen eine Einwirkung des Mondes nicht abzuleugnen zu sein, z. B. beim Nachtwandeln, wo die übergroße Aufregung des Gangliensystems ein Schlafhandeln erzeugt, welches gern die Richtung auf das Verweilen im Mondlicht nimmt. In den sympathetischen Curen des Volkes mag die stete Rücksichtnahme auf den ab- und zunehmenden Mond noch leicht das Vernünftigste sein.

Die Stimmung, welche das Mondlicht hervorbringt, ist im Gegensatz zum Sonnenlicht, das den Verstand erweckt, eine phantastische. Am Tage waltet die scharfe Scheidung der Objecte. Die Nacht verhüllt ihre Grenzen, und das Mondlicht treibt die Empfindung und Phantasie in das Unbestimmte und Maaßlose. Der Mond ist daher seit immer der Liebling der Liebenden gewesen, denn die Liebe fragt nicht nach den Grenzen des Verstandes.

3) Das tellurische Leben.

Die Erde bestimmt den Menschen auf mannigfaltige Weise. Sein Geist zeigt aber seine Allgemeinheit hier in der Unbe-

schränktheit der menschlichen Existenz. Allerdings ist der einzelne Mensch mit der Localität, in der er geboren wird, so unmittelbar Eines, daß er, bei einer plötzlichen Entfernung von derselben, krank werden kann. Er bekommt das Heimweh. Die andere Luft, die er athmet, der veränderte Rhythmus des ganzen Naturverlaufs, die andere Färbung des Himmels, die andere Vegetation, die fremden Conturen des Horizonts, dies Alles widerspricht ihm, und er beschwört dagegen, durch den Contrast gereizt, das Bild der Heimath in sich herauf. So entsteht Schwermuth, Asthma, Auszehrung. Schon der Gedanke der Rückkehr in die Heimath kann bekanntlich solche Kranke genesen lassen. Allein so nothwendig das Verwachsensein des Individuums mit der Gegend, worin es ursprünglich lebte, in diesem Erkranken sich manifestirt, so ist es doch nichts Unüberwindliches, und gerade Bergvölker, wie z. B. in früherer Zeit die Schotten, später die Schweizer als Leibgarde der Französischen Könige, auch die Savoyarden, dauern am längsten außer der Heimath aus, wenn der erste Schmerz überstanden ist.

Der Mensch im Allgemeinen vermag im Wasser, in der Luft, auf dem Festlande zu leben. Es hat sogar in der Lebensart fischhaft gewordene Wassermenschen gegeben, wie jener Nicola, auf dessen Geschichte Schiller's Ballade vom Taucher beruht. Mit dem Luftball hat der Mensch die höchsten Luftschichten durchschnitten. Das Thier dagegen ist elementarisch beschränkt.

Der Mensch lebt ferner in allen Zonen, auf jedem Terrain, in jedem Klima. Das Thier ist wie die Pflanze auf bestimmte Zonen angewiesen, die es nicht überschreiten kann. Der Eisbär kann nicht in den Tropenländern, der Affe nicht am Pol leben. Es gibt daher eine Pflanzen- und Thiergeographie, welche die Ausbreitung einer Pflanze und eines Thiers auf der Erde darstellen. Eben so ist es mit dem Terrain und dem Klima, wogegen es ebensowohl Bergvölker als Steppenbewohner gibt, die Pontinischen Sümpfe ebensowohl als die Sahara Heimath von Menschen sind. Auf dem Hospiz von St. Bernhard, wie unter der Erde, in den Tiefen der Salzbergwerke von Wieliczka, finden wir Menschen. Rudolphi in seinen Beiträgen zur An-

thropologie und Naturgeschichte versteht die klimatische Universalität in dem Sinne der Acklimatisation und bestreitet sie daher, indem er meint, daß die Europäer von Innen und Außen durch eine Menge Vorkehrungen die Gewalt des Klima's zu negiren suchten, auch bei Weltumseglungen nur sehr vorübergehend in anderen Zonen lebten u. s. f. Allein es ist nicht davon die Rede, daß jedes Individuum absolute Ausdauer habe, obschon der Mensch auch hierin alle Thiere übertrifft, sondern davon, daß die menschliche Gattung terrestrische Ubiquität hat. Diese aber ist die Folge der Universalität der Organisation. Wie schnell und tief die klimatische Metamorphose bei Einzelnen sein kann, zeigen namentlich so viele Neger; auch der Koch des Capitain Parry hatte sich so an die Polarkälte gewöhnt, daß er in London vor Hitze starb!

Die Acklimatisation ist zwar gewöhnlich mit Krankheiten verbunden, bei schwächeren Naturen selbst mit Sterblichkeit, allein die Biegsamkeit und Zähigkeit des Menschen in dieser Hinsicht ist unendlich. Weltumsegler machen alle Zonen durch; Alexander v. Humboldt hat den Chimboraſſo in Amerika, den Altai in Asien bestiegen; die Römischen Legionen stationirten in Britannien und Germanien, wie in Parthien und Aegypten; Napoleon's alte Garde focht unter den Aegyptischen Pyramiden so vortrefflich, als unter dem heftigsten Frost auf Rußlands Schneegefilden.

Endlich hat der Mensch eine unbeschränkte Universalität in Betreff der Nahrung. Die Thiere sind mit Ausnahme der Omnivoren durch die specifische Bestimmtheit ihrer Organisation in ihrer Nahrung sehr beschränkt. Die ganze Structur des Thieres, ob zum Pflanzen- oder zum Fleischfressen bestimmt, weist ihm seinen Nahrungskreis an, der sich immer mehr verengt, je geringer die Organisation wird. Der Mensch ist an sich die subjective Totalität des planetarischen Lebens. Seine Organisation ist an sich schon mit allen Stoffen und Formen derselben homogen und daher beweist er in den Mitteln seiner Nahrung eine völlige Unumschränktheit, alles Vegetabilische und Animalische sich homogen machen, es verdauen zu können. Nicht nur, daß er den dem

Thier unüberwindlichen Ekel zu besiegen vermag — in Hungersnoth gerathene Belagerer und Schiffahrer haben Spinnen und Ratten verzehrt —; er vermag sich sogar an Gifte zu gewöhnen, und Mithridates ist nicht der Einzige, den die Geschichte in dieser Hinsicht nennen kann.

Durch die Vollständigkeit seiner Natur wird auch in dem Menschen das Streben zum Genuß, das Gelüsten, von Allem zu kosten, bedingt. Weil er an sich im geheimen Bündniß mit der ganzen Natur steht, so reizt ihn auch die ganze Natur, und es ist nicht blos die Leckerheit der gourmandise, wenn er mit der fortschreitenden Cultur die Producte aller Zonen auf seiner Tafel concentrirt. Diese Zusammenhäufung ist eine Nothwendigkeit seiner sinnlichen Universalität, wenn auch der Luxus, wie in London, hierin übertreiben kann. Aber selbst unser gewöhnliches Leben vereinigt Zucker, Kaffe, Cacao, Gewürze, Taback, Weine u. s. f. aus den verschiedensten Gegenden der Erde. Doch die weitere Ausführung dieser Materie ist der würdige Gegenstand von Lehrgedichten über Gastronomie für — Franzosen.

Die Hauptsache im tellurischen Leben des Menschen ist, daß seine Individualität ihrem Habitus, ihrer Kräftigkeit und ihren Neigungen nach durch die Elemente, das Terrain, das Klima und die Nahrungsmittel allerdings entschieden bestimmt wird. Mit jeder Gegend correspondirt auch eine eigenthümliche Menschengestalt. Es fragt sich aber, ob alle Differenzen des menschlichen Geschlechts aus bloßer Acklimatisation abgeleitet werden können?

II.

Die Bestimmtheit des Racenunterschiedes.

So weit wir nämlich eine bewußte Erinnerung von unserem Geschlecht haben, existiren constante Differenzen des Habitus und des Hanges, welche durch die Verschiedenheit des Klima's und der Lebensart nicht aufgehoben werden. Wir nennen sie Racen und vereinfachen zu ihren Massen die unendliche Zersplitterung der mannigfachen Abweichungen des Menschengeschlechts.

Der Racenunterschied ist kein Artunterschied in dem Sinne, wie in der Natur das Individuum durch die Art mit der Gattung

vermittelt wird. Dieſer Wolf iſt durch ſeine species, Canis, mit ſeinem genus (nicht im naturgeſchichtlichen, ſondern philoſophiſchen Sinn) Thier vermittelt. Das Weſentliche im Menſchen iſt der Geiſt, als der vernünftig denkende und wollende. Er iſt das Generiſche des Menſchen und dies iſt für das Individuum nicht durch eine Beſonderung vermittelt, ſondern Individuum und Menſchſein fällt unmittelbar zuſammen, und wie weit auch die Bildung der Racen auseinandergehen möge, ſo ſind ſie doch hierin identiſch, Träger deſſelben Geiſtes zu ſein. Gegen dieſe innere Einheit iſt der Unterſchied der Racen nur eine gleichgültige Verſchiedenheit.

Wenn nun die Racenunterſchiede für uns ſchon immer gegeben ſind, ſo fragt ſich: wie entſtanden ſie, durch Zeugung von verſchiedenen Paaren, oder durch allmälige Veränderung der Nachkommen Eines Paares mittelſt der Acklimatiſation?

Die Theologie hat für die Bejahung der letzteren Frage wegen der Exegeſe der Moſaiſchen Geneſis ein großes Intereſſe, das uns hier jedoch nichts angeht. Da übrigens bei der entgegengeſetzten Beantwortung die Einheit des Menſchlichen erhalten bleibt, und Gott die Schöpferrolle ſo wenig als bei der anderen Hypotheſe verliert, ſo iſt eigentlich nicht abzuſehen, worin das, wie die Meinung Einiger iſt, Frevelnde dieſer Meinung liegen ſoll. Denn die Speculation hat kein unmittelbares Intereſſe daran; ihr kommt es auf Gott, auf den Menſchen und auf beider Verhältniß, nicht aber auf die ſchlechte Vielheit der Exemplare an; für ſie exiſtirt immer nur der Eine nach Gottes Ebenbild geſchaffene Menſch, den ſie im Neger ſo gut anerkennt, als im Kaukaſier.

Die Geſchichte dagegen hat ein Intereſſe an der Bejahung der Frage, um nämlich die Wanderungen der Völker von dem Aſiatiſchen Hochlande nach den verſchiedenſten Richtungen hin feſthalten zu können. Insbeſondere wollte man in dem vom reizenden Behatſtrom durchrauſchten Kaſchmirthale, wo unſere Getreidearten wild wachſen, wo die mildeſte Temperatur den Menſchen umfängt u. ſ. w., die Wiege des Menſchengeſchlechts finden. Neuere Unterſuchungen haben aber gezeigt, daß dies Thal ſelbſt erſt ziemlich ſpät in die Geſchichte eingetreten iſt. (S. Stuhr: die

heidnischen Religionssysteme des Orients 1836, S. XL.) Auch sind, nach v. Hügel's Beschreibung, die Winde, die von dem nordöstlichen Alpenwall wehen, oft so schneidend, daß sie in Einer Nacht die ganze Reis- und Baumwollenärnte vernichten. Die größte Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Geschichte schon überall auf sogenannte Ureinwohner, Autochthonen, trifft, mit welchen einwandernde Stämme in Kampf gerathen. So fanden die von den Indischen Hochalpen herniedersteigenden Hindus bereits eine Bevölkerung vor, welche sie sich gewaltsam unterwarfen; Pariah heißt Gebirgsbewohner, und die Kaste der Pariah's mag der Rest dieser Bevölkerung sein. Den Birmanen gegenüber erscheinen auf der Halbinsel jenseits des Ganges die Karier in den Gebirgen als die Ureinwohner. Eben so fanden die Azteken, Tolteken und Cicimeken, als sie im eilften oder zwölften Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Mexiko einwanderten, bereits einen Stamm vor, den sie unterjochten.

Die verschiedenen Racen stimmen darin überein: a) untereinander zeugungsfähig zu sein; b) für die Reife des Fötus eine Zeit von neun Monaten zu gebrauchen, wogegen bei den Thieren verschiedene Arten entweder nur durch die künstliche Vermittelung des Menschen — das Maulthier — oder gar nicht mit einander zeugen, sollten sie sich auch wohl aus Geilheit vermischen. Eben so verschieden ist die Dauer der Trächtigkeit. Sollen nun die Differenzen durch Acklimatisation vermittelt werden, so zeigt sich die Schwierigkeit: a) daß die Lebensart und das Klima die Race nicht verändern, was sie doch, zufolge jener Voraussetzung, thun müßten. Die Mauren haben sich allmälig tief in Afrika hineingewohnt; in Timbuktu leben sie mitten unter Negern und werden wohl schwärzlich, aber nicht schwarz und verlieren, trotz des Gluthbrandes der tropischen Zone, weder ihren Habitus, noch ihr Haar u. s. f. Welche Erfahrungen müßte man hierüber nicht in Amerika haben, und wie versteht man gerade hier auch bei den größten Aehnlichkeiten doch noch die Bestimmtheit der Race an kleinen verrätherischen Abzeichen der Nägel, der Lippen und der Farbe herauszuerkennen! b) Es zeigt sich ferner die Schwierigkeit, Extreme, wie Weiß und Schwarz, durch successive Ap-

proximation zu vermitteln. Die Nüancen der gelben Farbe für sich lassen wohl die Annahme einer solchen Allmäligkeit zu, aber nicht jener directe Gegensatz.

Herder, Kant, Steffens haben die Abstammung von Einem Menschenpaar vertheidigt. Der letztere hat die Möglichkeit einer solchen Abschließung durch das idiosynkratische Wesen begreiflich machen wollen, welches sich in Familien erzeugt, die, mit ihren Interessen sich in sich einhausend und in ihren Gliedern sich unter einander verheirathend, endlich wie einen eigenthümlichen Typus der Gestalt, so auch eine relative Eigenheit der Sprache hervorbringen. Allein hiermit ist nur die Stammesdifferenz, aber nicht die tiefe Kluft erklärt, welche die Racen von einander trennt.

Die neuere Naturwissenschaft, Cuvier und La Cepède an der Spitze, hat sich für die Möglichkeit einer Mehrheit von Menschenpaaren entschieden, um die Racendifferenzen zu begründen. Burdach, Neumann u. A. stimmen mit dieser Ansicht überein, und Blumenbach's Ansicht von einer varietas nativa muß darnach in die einer angeborenen Eigenheit verändert, nicht blos als eine particuläre durch die Zeugung vermittelte Modification genommen werden. Der Uebergang aus dem Unorganischen zum Organischen wird hierbei nothwendig vorausgesetzt, ein Uebergang, den wir in den Infusorien lebendig vor Augen haben. Ueberall, wo das Unorganische die reale Möglichkeit erreicht hat, der Existenz des Organischen zu genügen, da tritt dieses hervor. Nicht als wenn das Organische sein Princip am Unorganischen hätte; vielmehr ist es sich in seiner Lebendigkeit und Gestaltung selbst das Princip. Aber das Unorganische in seiner Vollendung ist für seinen Hervorgang die Bedingung. Wenn gefragt wird, warum denn die Erde keine neuen Thier- und Menschengattungen, unseres Wissens, hervorbringe, so kann diese Frage dadurch beantwortet werden, daß die Zeugungsperiode der Erde vorüber ist und ihr Zeugen gegenwärtig nur ein Fortzeugen, ein Erhalten des Gezeugten ist. Dies beweisen theils die Versteinerungen, worin Arten von Pflanzen und Thieren vorkommen, welche jetzt gar nicht mehr existiren, theils das Aus-

ſterben mancher Thiergattungen in unſerer Zeit, die dann für immer verſchwunden ſind; z. B. der Steinbock. Oder vielmehr muß man ſagen, daß die Natur in der anderen Formation der Arten unaufhörlich thätig iſt. Die Geſtaltung, welche die gegenwärtig herrſchende iſt, war früheren Perioden fremd. Zu wie zahlloſen Varietäten iſt nicht die Kartoffel verändert! Die Gattung verändert ſich nicht, wohl aber ihre particuläre Erſcheinung.

Die Frage nach der primitiven Erſcheinung des Menſchen iſt dieſelbe mit der nach der uranfänglichen Erſcheinung jedes andern Geſchöpfs. Wenn wir auf ſüdlichen Berghöhen die nämlichen Pflanzen treffen, wie in derſelben Temperatur und auf demſelben Boden nördlicher Ebenen; wenn wir am Nord- und Südpol die nämlichen Seethiere finden; wenn wir in Amerika den Löwen, den Tiger, das Kameel, das Krokodil — aber, nach der Unreife dieſes jüngeren Welttheils als Kuguar, Jaguar, Llama, Alligator geſtaltet finden, ſollen wir da eine äußerliche Transplantation annehmen? Wie ſoll ſie erklärt werden, da dieſe Organismen nur in dieſen Gegenden leben können? Wer wollte die Zwiſchenformen zu zeichnen wagen, die das Llama vom Kameel aus bis zu ſeiner jetzigen Geſtalt hätte durchgehen müſſen? Wer will eine Ureichel, einen Urlöwen u. ſ. f. vorausſetzen, um von ihnen den Faden der Geſchlechter abzuſpinnen?

Wie viel Menſchenpaare und Wo und Wann wir zu ſetzen haben, wiſſen wir nicht. Es iſt dies ein Räthſel, worüber wir mehr brüten, als es zur Klarheit löſen können. Aber es geziemt der Wiſſenſchaft, ſich wenigſtens die Schwierigkeiten der Löſung nicht zu verhehlen. Es iſt ſehr wohl möglich, daß gerade für die Geſchichte ein anderes Geſetz als für die Natur in dieſer Hinſicht exiſtirt. In der Natur iſt die Coëxiſtenz der einzelnen Gebilde ganz ihrem Charakter, dem Außereinanderſein, angemeſſen; für den Menſchen reicht die Coëxiſtenz, die wir allerdings vorfinden, nicht aus, ſondern die Continuität des Discreten iſt für den Geiſt, der aus dem Natürlichen herausſtrebt, ein eben ſo weſentliches Moment, wenn es auch offenbar ſehr lange gedauert hat, bevor es zu einer bewußten Continuität in der Geſchichte,

zu einer volkshiſtoriſchen Erinnerung gekommen iſt. Für dieſe Continuität iſt aber der Gedanke der Abſtammung der Racen von Einem Menſchenpaar wenn nicht tiefer, doch bequemer. Der zuvor berührte Uebergang aus dem Unorganiſchen zum Organiſchen bleibt dabei der nämliche. Jedoch iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß für den Menſchen auch die vegetabiliſche und animaliſche Natur die Bedeutung des Unorganiſchen hat und der Menſch alſo auch in der Succeſſion der Schöpfung den Schluß ausmacht, wie er innerlich deren Zweck iſt. Der Haupteinwurf gegen die Abſtammung von Einem Paar iſt der ethiſche, daß mit ihr die Blutſchande unvermeidlich geweſen, wie denn auch die bibliſche Tradition ohne alle Rüge Kain und Adam ihre Schweſtern zu Gattinnen haben läßt.

Was nun die Theilung der Racen ſelbſt anbetrifft, ſo iſt man damit noch ſehr im Unklaren. Herder, Blumenbach und Kant hielten ſich vorzüglich an die Differenz der Hautfarbe und der Schädelbildung, und dieſe Momente ſind auch diejenigen geblieben, auf welche man immer wieder hat zurückkommen müſſen, obwohl man es aufgegeben hat, eine durchgreifende, abſolute Gleichartigkeit dieſer Beſtimmungen feſtzuhalten, denn die Schädelbildung z. B. variirt in Einer und derſelben Race auf das Mannigfaltigſte, ſo wie auch die Grundfarbe bis zur Unkenntlichkeit ſich ſchattirt. Späterhin wollte man in den Racen auch die Differenz der Sinne wiederfinden; der Neger ſollte das Maximum in der Entwicklung des Hautſinnes (Taſtſinnes) ſein; der Amerikaner, weil er im Genuß des Menſchenfleiſches einen ſo guten Geſchmack beweiſt (denn das Menſchenfleiſch übertrifft alle andern Fleiſchſorten!), ſollte den Zungenſinn; der Malaie den Geruchsſinn; der Mongole mit ſeinem großen Ohr den Gehörſinn und der Kaukaſier den Augenſinn repräſentiren. Auch die Temperamente wollte Steffens ſo vertheilen; die Amerikaner ſollten das phlegmatiſche, die Mongolen das melancholiſche u. ſ. f. darſtellen. Allein mit der Vereinzelung beſonderer Seiten iſt bei der Auffaſſung dieſes Gegenſtandes nirgends auszureichen; der ganze Menſch will betrachtet ſein. Steffens ſprach es ſchon längſt aus, daß die Sonderung des menſchlichen

Geſchlechts in Racen den innigſten Zuſammenhang habe mit der Sonderung der Sprachgebiete, allein erſt in W. v. Humboldt's Abhandlung über die Kawiſprache iſt der Anfang gemacht worden, die Sprache in dieſer Beziehung zu benutzen.

Das Weſentliche, was ſich bis jetzt aus den hiehergehörigen Unterſuchungen ergeben hat, dürfte etwa Folgendes ſein. Die Extreme der Farbe, der Schädelformation und geiſtigen Bildung ſind die weiße und die ſchwarze Race, zwiſchen welchen entſchiedenen Extremen die braune oder vielmehr gelbe Farbe mit ihren zahlloſen Nüancen in der Mitte liegt. Es ſind aber dieſe Differenzen keine Unterſchiede des ſpeculativen Begriffs, ſondern als durch die Natur und deren unendliche Zufälligkeit geſetzte ſind ſie nur Verſchiedenheiten, d. h. oberflächliche, ja, gleichgültige Unterſchiede, welche das Weſen des Menſchen, den Geiſt, nicht weſentlich verändern. In ihm vielmehr ſind alle Racen identiſch. Die Naturforſcher und Geographen werden daher auch nie zu einem völligen Abſchluß auf dieſem Gebiet kommen können, ſondern es wird hier gehen, wie in der Naturgeſchichte, daß, wie Hegel irgendwo ſagt, wenn 99 Papageiarten entdeckt ſind, doch noch die hundertſte u. ſ. f. hinzugefunden wird. Prichard, der als Engliſcher Naturforſcher überall nach einer Beſtätigung der bibliſchen Tradition ſucht und dadurch der kritiſchen Unbefangenheit verluſtig gegangen iſt, hat ſich wenigſtens das Verdienſt einer recht anſehnlichen Vollſtändigkeit der Sammlung hiehergehöriger Thatſachen erworben. Er unterſcheidet: 1) eine ſchwarzhaarige Race mit prognather Hirnbildung; 2) eine blondhaarige Race mit pyramidaler und ovaler Hirnbildung; 3) Albinos. — Carus hat eine neue Eintheilung in Nacht-, Tag- und Dämmerungsmenſchen verſucht, die aber ſo wenig Beifall erworben hat, als die ſich daran anſchließende von Klencke, Grundriss der Anthropologie, 1841, in planetare, ſolare und Aufgangs- und Untergangsvölker. — Die immer größer werdende empiriſche Kenntniß der Differenzen innerhalb der Racen hat eigentlich die Einſicht in Vergeblichkeit eines excluſiven Fixirens unterſcheidender Merkmale, auf welches die frühere Zeit ausging, zur Folge gehabt; z. B. unter den Afrikaniſchen

Negern gibt es Stämme von Helleniſcher Geſtalt des Körpers und Profils und die Canadaindianer ſind nicht kupferfarbig. Nur die klimatiſchen Unterſchiede zeigen ſich als die am meiſten conſtanten, welche auch mit der Weltgeſchichte inſofern übereinſtimmen, als der progreſſive Trieb derſelben in die gemäßigte Zone fällt. — Die nachfolgende Ueberſicht der Racen macht nicht die geringſten Anſprüche auf Erſchöpfung und hat höchſtens das Gute, den trefflichen Gedanken Link's (Urwelt) feſtgehalten zu haben, in den Racen von der äthiopiſchen als der dem Begriff des Menſchen im Allgemeinen innerlich wie äußerlich am wenigſten entſprechenden auszugehen.

1) Die ſchwarze Race.

Die ſchwarze Hautfarbe; das wollige, krauſe, immer ſchwarze Haar; der hervorſtehende Unterkiefer, ſo daß die beiden Zahnreihen einen Winkel bilden; die ſtumpfe Plätſchnaſe; die kurze Stirn und der musculöſe, zum Laſttragen gemachte Bau charakteriſiren im Allgemeinen dieſe Race. Der Mittelpunct ihrer Exiſtenz iſt Afrika ſüdlich vom Atlasgebirge, vom Harutſch und den Alpen von Habeſch. In ihr ſelbſt iſt, nach Bory St. Vincent: Der Menſch, Deutſch Weimar 1837, die unterſte Bildungsſtufe:

a) der Hottentott, homo hottentottus. Bei ihm erſcheint das Thieriſche, Affenartige des oben beſchriebenen Habitus am ſtärkſten, namentlich im Buſchhottentotten oder ſogenannten Buſchmann, deſſen geiſtige Stumpfheit ſeiner Häßlichkeit nichts nachgibt.

b) Der Kaffer, homo caffer, ein ſchöner, ſchlanker, muthiger Menſchenſchlag.

c) Nördlich vom Caplande bis hinauf zum Sudan, bis nach Guinea und Senegambien einerſeits, Adel und Ajan anderſeits, der eigentliche Neger, homo aethiopious, in einer unendlichen Varietät von Stämmen. Der Hauptunterſchied iſt hier der des Binnennegers, der noch in voller Integrität ſeiner Sitte und ſeines Habitus lebt, und des durch den Verkehr mit den Europäern degenerirten Küſtennegers, der alſo keinen normirenden Maaßſtab für das Weſen des urſprünglichen Negers zu geben vermag. Man muß ſich an die Schilderung Ritter's von

Afrika im ersten Theil seiner Geographie erinnern, um einzusehen, wie in Afrika mit einer großen localen Verschiedenheit zugleich die größte Einförmigkeit der Verhältnisse bestehen kann. Welche Differenzen finden nicht zwischen den so sehr entwickelten Ashante's und zwischen den Schangalla's statt, welche den Sommer über seit uralter Zeit in den thierreichen Waldungen am südwestlichen Saum der Habyssinischen Alpen wohnen und zur Regenzeit als die unsterblichen Troglodyten des Menschengeschlechts in dem weichen Sandstein der nächsten Gebirgszüge sich Höhlen graben, wo sie von der ersparten Jagdbeute leben. Wie oft schon haben diese wilden Horden, von den Habyssiniern gedrängt, sich auf andere Stämme geworfen und Bewegungen veranlaßt, die durch ganz Afrika sich hinzogen, ohne für sie selbst das geringste Resultat zu bringen.

Der Neger ist die unmittelbare Subjectivität. Er kennt nur Gegenwart, ohne für die Erinnerung des Vergangenen oder die Vorbildung der Zukunft Interesse zu haben. Der Augenblick ist sein Gott und selbst in seiner Religion prägt der Fetischismus diesen Zug aus. Der Neger ist gutmüthig, was auch seine Neigung zu Musik und Tanz beurkundet. Allein seine Gutartigkeit ist eine nur natürliche, nicht gebildete, und er schlägt daher eben so leicht in Bosheit über, die sich namentlich in einer Furie grenzenloser Grausamkeit äußert. Hatte nicht ein Stamm eine Königinn Xinga, welche Kinder lebendig in Mörsern zerstampfen ließ? Zimmermann im Taschenbuch der Reisen erzählt ihre Geschichte. — Diese bis zur Tollheit und bis zum Kindischen auftobende Grausamkeit mag einen bekannten physiologischen und psychischen Zusammenhang mit der Wollust haben, welche in der Negerrace mit der ganzen Frische der Naturgewalt wuchert. Viele Neger haben über hundert Söhne. Die Kleinheit des großen und die Stärke des kleinen Gehirns deuten ebenfalls auf ein solches Uebergewicht der generischen Productivität.

Ueberhaupt lebt in Afrika der Mensch in der Weise der Natur noch ganz als Gattung. Das Individuum hat für sich noch gar keine Geltung, gerade wie auch die Natur gegen das Fortkommen des Individuums sehr gleichgültig ist; das Krokodil

legt sein Ei in den Sand und es ist zufällig, ob die Sonne es ausbrütet u. s. w. Die Binnenneger beklagten sich gegen die Gebrüder Lander, daß der Sclavenhandel so sehr im Abnehmen begriffen sei. Die Ashante's füllten bei Erstürmung des Fortes Cape Coast die Gräben statt mit Faschinen mit Leichen. Eine junge reiche Schöne unter den Ashante's, Assuwina, war von so vielen Freiern umworben, daß eine Vermählung ihr nur die größte Noth bereitet haben würde, weil sie durch eine Wahl sich eine Menge Feinde gemacht hätte. Sie lud also ihre Freier zu sich ein, gab ihnen einen Schmaus, sang ein Lied und sprengte sich dann im freudigsten Tumult mit einem Pulverfasse in die Luft. Und so etwas geschieht ohne alle Sentimentalität; frisch folgt dem Entschluß die That.

Man hat in neuerer Zeit über die Negerrace vielfach gestritten. Man hat früherhin gemeint, sie seien zu einem höheren Leben unfähig; Andere, namentlich der Abbé Gregoire, haben dagegen die Begabtheit der Neger vertheidigt, haben Toussaint L'Ouvertüre, die Kolonie Liberia und Aehnliches angeführt. Allein es muß hier unterschieden werden α) zwischen der Möglichkeit, das allgemein Menschliche im Neger zur Entwicklung zu bringen, und β) zwischen der Wirklichkeit, die er bis jetzt, sich selbst überlassen, in der Geschichte hervorgebracht hat. Was das erstere Moment anbetrifft, so muß unbedingt zugegeben werden, daß der Neger im Allgemeinen dieselbe geistige Capacität, wie jeder andere Mensch, hat, und daß es nur auf die Bildung derselben ankommt, die allerdings früh genug sein muß, bevor noch das Individuum von der Starrheit seines Stammes ergriffen ist. Was aber das zweite Moment angeht, so ist es wahr, daß die Neger aus sich heraus gar nichts der Erinnerung Würdiges producirt haben. Sie zahlten der Weltgeschichte größtentheils als Sclaven der andern Völker mit Leib und Leben einen unglückseligen Tribut. Wo sie einen Staat gegründet haben, wie in Hayti, da ist dies durch Vermittelung des Christenthums und Europäischer Staatsformen dahin gekommen. Denn was wäre doch an diesem Negerstaat eigenthümlich Negerhaftes? So sind auch in Senegambien bei den Fulah's, den Mandingo's u. s. f.

die Einflüsse des Islam in Anschlag zu bringen. Auch Liberia ist ein Werk christlichen Eifers in den Negern. Aus ihrer Unmittelbarkeit heraus scheinen also die Neger nichts Schöpferisches zu vermögen, sondern sich, bei manchen Geschicklichkeiten und Gewerben, selbst Lederbereitung, Metallbearbeitung, Ackerbau u. dgl. auf einer untergeordneten Stufe zu bewegen. Daß im Innern Afrika's, wie die Panegyristen der Negerrace meinen, noch ungeahnte höhere Bildungen vorhanden sein sollen, ist kaum glaubhaft.

2) Die gelbe Race.

Der Schädel ist nach vorn ausgebildeter; die Jochbeine der Backen treten kugelförmig heraus; die Augen liegen mehr oder weniger schräg; die Nase ist noch stumpf; das Haar glatt, aber struppig. Die Hautfarbe ist gelb, in den zahllosesten Nüancen.

Die besondere Gestaltung dieser Race ist wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit kaum zu ordnen, und nur ungefähr lassen sich folgende Gruppen unterscheiden:

a) die der Südseeinseln;
b) die Amerikanische;
c) die nordöstliche Bevölkerung Asiens.

a) Die Gruppe der Stämme des Südindischen Archipelagus.

Sie zerfällt wiederum:

α) in den negerhaften Stamm der Australneger oder der Papua's, homo intermedius, auf Neuguinea, schwarz, krausshaarig, aber bebartet. — Damit verwandt sind die Harafora's (Afuru's), homo melaninus, auf Van Diemens Land, im Innern der Inseln, auf Formosa u. s. f. — Das Extrem der Mißbildung ist hier der Neuholländer, homo australasicus.

β) Die Oceanier, homo occidentalis, auf den Inselgruppen der Südsee, den Gesellschafts-, Marquesas-, Fischerinseln u. s. w., schöne, schlanke, kräftige, Mahagonifarbige Menschen.

γ) Die Malaien, homo orientalis. Sie sind kühne, von Alters her in der Schiffahrtskunde berühmte Menschen. Auf dem

ganzen Archipelagus lassen sich in der Civilisation, Sprache und Gestaltung ihre Einwirkungen nachweisen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie durch die Schiffahrt sich über die Inseln verbreitet und den Kern der vorgefundenen Bevölkerung in das Innere gedrängt haben, wo, wie auf den Sundainseln, die Harafora's, die Negrito's, in die Gebirge sich zurückgezogen haben, so daß die Einwanderer sie kreisförmig umringen. Durch Arbeiten, wie die des Engländer Raffles und des Deutschen W. v. Humboldt, in seiner Entwicklung der Kawisprache, haben wir von der Civilisation und Geschichte der Malaien eine bestimmtere Anschauung erhalten. So wissen wir jetzt, daß die Malaiische Bevölkerung Malakka's erst von Sumatra eingewandert, nicht umgekehrt von dort auf die Inseln ausgeströmt ist, so daß der Malaiische Stamm bis Madagaskar hin ein total insularischer ist.

In dieser ganzen Gruppe steht der Australneger am niedrigsten; im Malaien aber offenbart sich das eigenthümliche Wesen des Stammes am deutlichsten. Wie jene Inseln ein Product vulcanischer Eruptionen sind, so ist er selbst leidenschaftlich. Das Wesen des Negers ist die Begierde, die vom Augenblick gefesselt wird. Der Malaie aber opfert das ganze Dasein mit überlegterer, eingestandener Gluth seiner Leidenschaft. Das Muckrennen — wenn er seinen Kris ergreift und Alles, was ihm in den Weg kommt, niederstößt, — ist der Gipfel dieser tropischen Wuth. Der Glaube an Blutsauger ist auf den Sundainseln und den Molucken einheimisch. Die Liebe ist eben so sinnlich als glühend, während sie beim Neger mehr den Charakter einfacher Wollust in thierischer Weise hat.

b) Die Amerikanische Gruppe

zerfällt:

α) in die Patagonier (homo patagonus);

β) in die Botocuden (homo americanus) als schärfsten Repräsentanten der Brasilianischen Stämme überhaupt;

γ) in die Nordamerikaner (homo columbicus), zu welchen Peruer und Mexikoer in sofern mitgerechnet werden müssen, als sie von Norden her eingewandert sind.

Früher betrachtete man die Amerikaner als eine besondere Race, welche sich durch ihre Eisenfarbe auszeichne; allein die bedeutenden Unterschiede des Colorits, die man allmälig gefunden hat, haben die Einseitigkeit dieser Auffassung aufzugeben genöthigt. Das Charakteristische der Amerikaner ist ihre selbstische Verschlossenheit. Obwohl auch die nächsten Stämme in ihrer Sprache einander oft nicht verstehen und in der Sitte des Essens, des Trinkens, Nachtlagers u. s. f. auf eine oft nur ihnen bemerkliche Weise von einander abweichen, so stimmen dennoch die Süd- und Nordamerikaner in diesem Hang zur ungemeinsten individuellen Willkür überein. Zwar ist dies überhaupt das Barbarische, aber bei dem Amerikaner wird diese Richtung so zu sagen System, und der vielbewunderte Stoicismus eines Montezuma wie der Nordamerikanischen Indianer, ihre Affectlosigkeit bei Schmerzen, hängt wohl inniger damit zusammen, als Viele glauben möchten. Der Neger ist gutmüthig, plauderhaft; der Amerikaner egoistisch, unmittheilsam, ein guter Beobachter, kalt, stolz.

c) Die Asiatische Gruppe

zerfällt:

α) in die zwerghaften Lappen, homo hyperboreus. Die Anwohner des Nordrandes von Europa, Asien, Amerika, die Lappen, Samojeden, Korjäken, Grönländer, Eskimo's, stimmen in Habitus und Lebensweise so völlig überein, daß man ja hieraus den Schluß machte, Amerika's Bevölkerung sei von Nordasien ausgegangen.

β) Die Chinesen, homo sinicus. Die Japanesen sind eine Kolonie von ihnen, die sich aber seit lange vom Mutterlande unabhängig gemacht hat. Die Chinesen haben in der Agricultur, Industrie, im Handel, in der Polizei, Kunst und Wissenschaft eine vollständige Durchbildung, die aber auf einer Stufe stehen bleibt, über welche sie nicht hinaus können. Wären sie kräftiger, so würden sie sich von der ererbten Cultur emancipiren und nicht den abgetragenen Rock früherer Jahrhunderte immer von Neuem ausbürsten.

γ) Die Mongolen, homo scythicus, stehen den Chinesen darin gegenüber, daß sie eine große Beweglichkeit zeigen.

Auch sind die Mantschu's die Herren der Chinesen geworden, denen ihre berühmte Mauer gegen die Angriffe der Söhne der Steppe wenig geholfen hat. Aber auch nach Süden und Westen haben sich die Mongolen, Bucharen, Kalmücken, Tataren vielfach ergossen. Die Bildungsfähigkeit dieses Stammes ist groß; in Samarkand blühete sogar eine Universität. Aber die Bildung bleibt in Ansätzen stehen, welche wieder schnell verstieben. Attila's, Dschingiskhan's Weltreiche haben sich eben so rasch aufgelöst, als sie rasch entstanden. Wie ganz anders haben die Eroberungen eines Alexanders gewirkt, die überall den Samen Hellenischer Cultur ausstreueten! Die Mongolen aber kennen nur den Wechsel zwischen der düstern Zurückgeworfenheit in sich und dem maaßlosen Hinausgehen in eine unbestimmte Weite. Sie vereinigen die selbstische Grübelei des Amerikaners mit der zügellosen Ausschweifung des Malaien.

3) Die weiße Race.

Man nennt sie auch die Kaukasische. Der Kuhkasas ist das Scheidegebirge des Orients und Occidents, und von hier sind die Völker das Himalajagebirge, den Taurus und die Küsten des schwarzen Meeres entlang gewandert. Der Schädel ist sanft gewölbt; der Stirnknochen steht mit dem Rückenwirbel parallel; eben so das Nasenbein. Die Augenlieder, Augenbrauen u. s. f. bilden daher mit der Nase einen rechten Winkel; die Zähne stehen perpendicular auf einander, wodurch die Sinnlichkeit der Kauwerkzeuge aufgehoben wird; genug die Gesichtsbildung ist schön. Die Hautfarbe ist weiß mit mehr oder weniger durchschimmernder Röthe. Das Haar ist schlicht, weich und vielfarbig. Die Vollkommenheit dieser Race besteht darin, daß die Einseitigkeiten der übrigen Racen in ihr überwunden sind. Wie die Gestalt eine solche harmonische Bildung beweist, so auch die geistige Neigung. Die unruhige Beweglichkeit und die gleichgültige Erstarrung, die maaßlose Expansion wie die abstracte Seßhaftigkeit, der leichtgesinnte Genuß der Gegenwart und die dumpfe Abhängigkeit von der Zukunft verschwinden hier in der unaufhörlichen Progression aus der Vergangenheit in die Zukunft. Indem

weder von der Vergangenheit noch von der Zukunft abstrahirt wird, erzeugt sich die Gegenwart als eine concrete, gehaltvolle.

a) Der Inder, homo indicus, reproducirt das Moment der Aethiopischen Race, die Gegenwart, aber nicht als die Rohheit der Begierde, sondern als die Fülle einer träumerischen, elastischen, Natur und Geschichte zu abenteuerlichen Bildern auflösenden Phantasie.

b) Die Semiten, homo arabs, zeigen einen außerordentlichen Sinn für die Vergangenheit, namentlich der Hebräer, aber ohne Chinesische Abgeschlossenheit.

c) Die Europäischen Stämme der Kaukasischen Race zeigen ein Drängen in die Zukunft, während sie doch die Resultate der Vergangenheit ihrer Erinnerung lebendig erhalten. Bory St. Vincent gibt diesen Stämmen nach einem früheren Gebrauch, von Ham, Sem und Japhet für die Differenz der Menschheit in Stämme auszugehen, den Namen homo iapeticus.

Die nähere Charakteristik dieser Differenzen gehört in die Philosophie der Geschichte. Früherhin war es gleichsam ein Moment der Etiquette der Psychologie, sich an einer Schilderung der Nationalcharaktere zu versuchen. Kant, durch seine vortrefflichen Andeutungen gegen Ende des Aufsatzes über das Erhabene und Schöne, so wie in der Anthropologie, gab dazu, wie zu vielem Anderen, den Ton an. Carus, der Aeltere, führte diese treffenden Notizen weitläufig aus, und ihm sind bald epitomirend bald commentirend wieder Andere gefolgt. Allein nur in einer Philosophie der Geschichte, wie wir jetzt deren Idee gefaßt haben, läßt sich etwas Genügendes hierüber sagen, da überall der Boden mit in's Auge gefaßt werden muß, wie z. B. Mendelssohn in seinem Germanischen Europa verfährt, wie überhaupt Ritter in seiner Geographie das, was auf diesem Gebiet früherhin oft abstracte Phrase war, zur concreten Bewährung erhoben hat.

Zwischen Race und Nationalcharakter ist übrigens der Unterschied, daß die erstere ganz von der Zeugung abhängt, so daß die Farbe und Gestaltung der Mischrace immer im Voraus bestimmt werden kann; hingegen für die Fixirung des National-

charakters ist die Geschichte ein eben so wesentlicher Factor. Die Veränderungen einer Nation gehen allerdings aus ihrer durch die Natur mitbedingten geistigen Disposition hervor, so daß eine Nation in ihren intellectuellen Fähigkeiten, in ihrer Lebensart u. s. w. eine sehr constante Einheit zeigt, aber dennoch auch den bedeutendsten Modificationen hierin unterworfen ist. Die Geschichte wirkt auch zurück und macht die Veränderungen zu Momenten, welche neue Wirkungen hervorbringen.

Man muß in immer engere und engere Kreise sich vertiefen, bevor man das Individuum erreicht. Von der Race muß man zur Nation, von dieser zum Stamm, zum Stammzweig, zum Volk, zum Geschlecht, zur Familie hinuntersteigen, ehe man alle das Individuum vermittelnde Bedingungen durchlaufen ist. Plato z. B. stammte seiner Familie nach aus dem Geschlecht der Kodriden und Soloniden; diese Geschlechter gehören dem Athenäischen Volke; dies dem Jonischen Stamme; dieser der Nation der Hellenen. Die Hellenen aber sind nur ein Zweig der großen Europäischen Völkerfamilie und diese nur ein Moment der Kaukasischen Race. Plato war also ein Kaukasier, aber durch wie viel Kettenglieder war diese Bestimmtheit vermittelt!

III.

Die Naturbestimmtheit des Individuums.

Die Existenz des Individuums ist also eine vielfach vermittelte. Aber das Individuum hat auch eine ihm als solchem angeborene Bestimmtheit, worin sich die Energie der Natur für dasselbe zuspitzt. Diese ist:

1) im Allgemeinen das eigenthümliche Verhältniß der Systeme des Organismus in ihm und die dadurch erzeugte totale Temperatur seines physischen und geistigen d. i. eben psychischen Lebens: das Temperament.
2) Im Besonderen ist das Individuum durch seine Anlagen bestimmt;
3) endlich im Einzelnen durch die zufällig nur ihm ausschließend inhärirenden Eigenheiten: die Idiosynkrasie;—

denn Anlage hat jedes Individuum, aber nicht nothwendig Idiosynkrasieen.

1) Das Temperament.

Das Temperament beruhet auf der Einseitigkeit, welche eines der organischen Systeme im Individuum gewinnt. Diese Systeme sind im Allgemeinen (denn ein jedes enthält wieder eine Menge besonderer Systeme) das sensible, irritable und reproductive oder plastische, vegetative System. Das erstere, dessen Organ die Nervensubstanz, ist das, welches das animalische Leben qualitativ von jedem anderen unterscheidet; es hat in sich durch den Gegensatz der Cerebral- und Abdominalnerven ein doppeltes Centrum im Gehirn und im Geflecht der Ganglien, welche beide durch den Vagus (abgesehen von der allgemeinen Consensualität) mit einander correspondiren. Das irritable System, im Blutumlauf und der Musculatur sich auswirkend, hat ebenfalls einen Gegensatz in der peripherischen und centralen Blutströmung durch die Arterien und die Venen. Endlich das reproductive System hat allerdings im Magen und den Eingeweiden, so wie in der Haut eine esoterische und exoterische Seite, allein seine Function ist insbesondere durch die Thätigkeit der Gangliarnerven bedingt. Und da diese wiederum die Cerebralnerven in ihren Zustand durch Mitleidenschaft hineinziehen, so afficirt dies System unmittelbar das sensitive überhaupt. Hieraus ergeben sich nun vier Temperamente: aus dem sensibeln System entspringt das sanguinische; aus dem irritabeln das cholerische, aber nur wenn die Fülle des arteriellen Blutes überwiegt; aus dem reproductiven das melancholische und aus der Präponderanz des venösen Blutes das phlegmatische Temperament. Daß nur das irritable System zur Constituirung eines entschiedenen psychischen Gegensatzes in sich fähig ist, liegt darin, daß die Function der übrigen Systeme, wenn man auf ihre Besonderung sieht, zu sehr in die Thätigkeit derselben als solche übergeht, als daß man sie in gleich strenger Scheidung verfolgen könnte.

Die Temperamente sind zuerst von den Griechischen Aerzten fixirt worden. Man hat in der neueren Zeit (so gut, als mit den kosmischen Elementen) eine Menge neuer Namen und Ein-

theilungen gemacht, allein die meisten dieser Versuche sind wieder untergegangen und man ist im Ganzen stets wieder auf jene Galenischen vier Differenzen zurückgekommen, wenn man auch die Beschränktheit früherer Ansichten aufgegeben hat. Blut, Galle, Schleim reichen nicht mehr aus, solche Grundformen der Individualität begreiflich zu machen.

Die Hauptsache für die Eintheilung der Temperamente bleibt immer der Begriff: 1) der Receptivität als solcher; 2) der Spontaneität als solcher mit der Doppelform, sogleich, während der Eindruck noch aufgenommen wird, oder erst, nachdem er verarbeitet und zu einem Vergangenen gemacht worden, zu reagiren, oder 3) der unmittelbaren Gleichheit der Receptivität und Spontaneität. — Für diese Modalität ist das einzelne organische System, das sensible u. s. f. nicht als mechanische Ursache, sondern nur als das Organ zu nehmen, durch welches die psychische Einseitigkeit sich als erscheinende besonders realisirt. Denn an sich ist die Einseitigkeit des Temperaments die totale des Individuums und mithin auch durch die übrigen Systeme des Organismus in der für sie nothwendigen relativen Modification gesetzt. Wenn aber, wie Steffens in seiner Anthropologie zuerst weitläufiger versucht hat, die oben angegebene physiologische Basis als der natürliche Ausgangspunct der Differenz der Temperamente angenommen wird, so darf man sich nicht daran stoßen, daß dem arteriellen System nicht sogleich das venöse folgt. So sollte es, einem abstracten Schematismus zufolge, sein. Allein zwischen dem arteriellen Blut und dem venösen liegt die Reproduction des Organismus aus dem Blut zwischen inne. Aus dem Arterienblut bildet sich Muskel, Nerv u. s. f. Das Venenblut dagegen ist dem Arterienblut gerade entgegengesetzt und, wie v. Baer (Anthropologie 1824 S. 109) sagt, „eigentlich in jedem Venenast verschieden; die Verschiedenheit wird nur dadurch etwas ausgeglichen, daß die Venen aufgelöste Theile der Organe mit fortnehmen." Das melancholische Temperament bildet daher eine Zwischenstufe zwischen dem choleriſchen und phlegmatischen. Es basirt physiologisch auf dem Acte der Leibwerdung des Arterienblutes, während das choleriſche auf dem Act der unmittelbaren

weder von der Vergangenheit noch von der Zukunft abstrahirt wird, erzeugt sich die Gegenwart als eine concrete, gehaltvolle.

a) Der Inder, homo indicus, reproducirt das Moment der Aethiopischen Race, die Gegenwart, aber nicht als die Rohheit der Begierde, sondern als die Fülle einer träumerischen, elastischen, Natur und Geschichte zu abenteuerlichen Bildern auflösenden Phantasie.

b) Die Semiten, homo arabs, zeigen einen außerordentlichen Sinn für die Vergangenheit, namentlich der Hebräer, aber ohne Chinesische Abgeschlossenheit.

c) Die Europäischen Stämme der Kaukasischen Race zeigen ein Drängen in die Zukunft, während sie doch die Resultate der Vergangenheit ihrer Erinnerung lebendig erhalten. Bory St. Vincent gibt diesen Stämmen nach einem früheren Gebrauch, von Ham, Sem und Japhet für die Differenz der Menschheit in Stämme auszugehen, den Namen homo iapeticus.

Die nähere Charakteristik dieser Differenzen gehört in die Philosophie der Geschichte. Früherhin war es gleichsam ein Moment der Etiquette der Psychologie, sich an einer Schilderung der Nationalcharaktere zu versuchen. Kant, durch seine vortrefflichen Andeutungen gegen Ende des Aufsatzes über das Erhabene und Schöne, so wie in der Anthropologie, gab dazu, wie zu vielem Anderen, den Ton an. Carus, der Aeltere, führte diese treffenden Notizen weitläufig aus, und ihm sind bald epitomirend bald commentirend wieder Andere gefolgt. Allein nur in einer Philosophie der Geschichte, wie wir jetzt deren Idee gefaßt haben, läßt sich etwas Genügendes hierüber sagen, da überall der Boden mit in's Auge gefaßt werden muß, wie z. B. Mendelssohn in seinem Germanischen Europa verfährt, wie überhaupt Ritter in seiner Geographie das, was auf diesem Gebiet früherhin oft abstracte Phrase war, zur concreten Bewährung erhoben hat.

Zwischen Race und Nationalcharakter ist übrigens der Unterschied, daß die erstere ganz von der Zeugung abhängt, so daß die Farbe und Gestaltung der Mischrace immer im Voraus bestimmt werden kann; hingegen für die Fixirung des National-

lancholisches u. s. f. geben soll, so ist ein solcher Ausdruck nur Nothbehelf für die quantitative Bestimmtheit und oft kaum sagbare Modification des Temperaments. Denn das Temperament bleibt so sehr als die Racenbestimmtheit durch das ganze Leben identisch, wie der Europäer, wenn die Sonne ihn bräunt, darum noch nicht kupferfarben oder schwarz wird, obschon man so spricht. Würde dagegen ein Temperament in abstracter Reinheit existiren, so hat Steffens in dem Aufsatz über die Verfinsterung der Psyche, wieder abgedruckt aus Veits Journal in Steffens Schriften Alt und Neu, 1821, II, 137 ff., ganz Recht, wenn er behauptet, daß damit die menschliche Natur zur thierischen heruntersinken würde, denn die thierische Natur besteht eben darin, nicht zur absoluten Vollständigkeit des Lebens, zur concreten Harmonie, gekommen zu sein; sie bleibt bei den einzelnen Gebilden in der Befangenheit einer relativen Vollendung als einer exclusiven stehen.

Im gewöhnlichen Leben herrschen oft die schiefsten Ansichten über das Wesen und die Bedeutung der Temperamente. Die Natur ist nicht so ungerecht, daß sie dem einen Temperament gegen das andere besondere Vorzüge gegeben hätte. Es kann das Temperament dem Geist mannichfache Schwierigkeiten bereiten, allein es verhält sich damit ebenso wie mit der Race. An sich ist keine derselben vor der anderen ausschließend besser organisirt, sondern jede ist der Allgemeinheit des Geistes fähig, wenn nun gleich die Localität einer jeden Race, die Einförmigkeit des Afrikanischen Terrains, die vulkanische Zerrissenheit des Südindischen Archipelagus u. s. w., so wie die historische Contiguität und Continuität die außerordentlichsten Differenzen erzeugen. Es ist ein Vorurtheil, den Werth eines Temperaments über den eines anderen zu setzen. Namentlich ist das phlegmatische wegen der Schwerfälligkeit und das sanguinische wegen des Leichtsinnes in üblen Geruch gekommen, insbesondere aber ersteres, seitdem Haller es bekanntlich das Bauerntemperament und Platner in seiner Anthropologie und in seinen Aphorismen das böotische nannte. Melancholisch dagegen zu sein gilt als etwas Besonderes, womit man sich schon zeigen könne.

Doch kann man hierüber nur sagen, daß es Mode sein kann, dies oder jenes Temperament zu haben, denn es kann auch Mode werden, — und ist es schon gewesen — die Indifferenz des Phlegmatikers zu affectiren. Für den in sich freien Geist ist das Temperament mit all seiner Energie nur Stoff. Es ist daher vollends ein Mißgriff, das Temperament mit dem Charakter zu verwechseln. Der Charakter ist das Product zweier Factoren, der Naturbestimmtheit des Individuums einerseits, der Entwicklung des Willens, seiner Geschichte, andererseits. Das Temperament ist also immer nur ein untergeordnetes Moment dieser Totalität. Man spricht zwar von einem melancholischen, choleriſchen Charakter u. s. w., aber man meint damit nur das Temperament. Wo es die Kritik der Wirklichkeit betrifft, weiß man in der Praxis recht wohl, an die Vernünftigkeit des freien Willens gegen die Naturbestimmtheit zu appelliren. Kein Choleriker darf vor Gericht einen Exceß mit der Leidenschaftlichkeit seines Naturells entschuldigen wollen; etwa wie Sancho Pansa, der den Vorwürfen seines Herrn entgegnet: „er sei einmal erstaunlich so.“

Die erwähnten Ansichten unterscheiden nicht gehörig die Doppelrichtung, welche in der Ausbildung eines jeden Temperamentes als positive und negative möglich ist. Endlich muß bemerkt werden, daß innerhalb Eines und desselben Individuums eine Schwankung zwischen dem positiven und negativen Pol statt findet, welche quantitativ wiederum große Declinationen zuläßt.

a) Das sanguinische Temperament.

Die Sensibilität ist die Empfänglichkeit für jeden Eindruck. Wo sie überwiegt, findet einseitige Reizbarkeit statt, denn der Reiz ist die durch den Eindruck erregte organische Spannung. Das Wesen des sanguinischen Temperaments ist daher der Genuß, denn die immer offene Passivität der Psyche wird überall von der erscheinenden Welt afficirt. Der Sanguiniker lebt deshalb auch in der Gegenwart, weil er im Uebergewicht seiner Receptivität von der Beschaffenheit und dem Wechsel derselben abhängig ist. Daraus folgt:

α) die positive Seite dieses Temperaments als die sich leicht hingebende Allseitigkeit für die verschiedensten Eindrücke. Insofern dadurch in dem Subject eine unaufhörliche Erfüllung hervorgebracht, dasselbe beständig beschäftigt wird, muß die Grundstimmung desselben eine fröhliche sein. Aber:

β) kann die allseitige Erregung auch in Flüchtigkeit ausarten, weil ein Eindruck den andern verdrängt und selten einer im Geist bis auf die letzte Tiefe hin sich auswirkt. Das Subject ist den Mächten der es fesselnden Erscheinung preisgegeben, die einander sich aufheben. Die Fröhlichkeit der Stimmung kann alsdann leicht in gemeine Lustigkeit übergehen, die sich in einem fortströmenden, unmotivirten Lachen und in Schwätzerei zu äußern pflegt. — Durch den Lateinischen Namen dieses Temperaments, der auf das Blut geht, sich verführen zu lassen, der Sensibilität als seiner specifischen Grundlage vorbeizugehen, ist ein Irrthum. Das Blut, die Muskelspannung, vertheilt sich in den Unterschied des cholerischen und phlegmatischen Temperaments, zwischen denen aber das melancholische als das vielgestaltigste noch zwischen inne liegt. J. Müller hat das sanguinische, cholerische und melancholische Temperament die ungemäßigten, das phlegmatische das gemäßigte genannt, wobei man nur nicht vergessen darf, daß Unmaaß und Maaß hier unmittelbare Bestimmtheiten, nicht Resultate der Bildung sind.

b) Die Temperamente des Gegensatzes.

Sie sind das cholerische und das melancholische als das von Innen nach Außen und von Außen nach Innen gewandte.

α) Das cholerische Temperament.

Es enthält das Wesen des sanguinischen als ein Moment seines Wesens in sich. Es ist reizbar, aber statt die Activität auf das Insichaufnehmen des gegebenen Eindrucks zu beschränken, reagirt es. Diese Reaction, die That, ist seine Eigenthümlichkeit, für welche also der Reiz nur die Veranlassung wird. Die That aber bewegt sich von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft. Der Sanguiniker vergißt über der

Gegenwart Vergangenheit und Zukunft. Der Choleriker reflectirt in der Gegenwart auf die Vergangenheit nur für die Gestaltung der Zukunft. Daraus ergibt sich:

αα) als die Schönheit dieses Temperaments die Kraft zum Handeln. Die Kraft als die innere Möglichkeit wird durch den von Außen kommenden Eindruck zur Aeußerung sollicitirt. Indem der Cholerische durch solchen Reiz zum Selbstgefühl kommt, so ist die Grundstimmung in ihm der Muth als die Gewißheit des Subjects, sich durch die That affirmativ, schöpferisch verhalten zu können.

ββ) Die negative Seite dieses Temperaments ist der Uebergang der Kraft in Gewalt. Das Subject ist thätig, ohne zu seinem Thun durch einen Eindruck bestimmt zu werden. Es wirkt daher zerstörend, weil seiner Action das Maaß des erregenden Reizes fehlt, weil sie über den Standpunct, Reaction zu sein, hinaus ist. Die entsprechende Veränderung des Muthes ist der Trotz, als das Mißverhältniß der subjectiven Stimmung zur objectiven Erregung; der Muth ist als Trotz eine Gewißheit der Kraft, der die Wahrheit der Erfüllung fehlt und welche daher der Objectivität erliegen und thatlos sich in sich zurückziehen oder die Vernichtung erdulden muß.

β) Das melancholische Temperament.

Physiologisch beruhet es, wie wir oben sahen, auf der Reproduction, welche das Unorganische zunächst in Blut verwandelt, aus dem Blut aber den ganzen Organismus durch zahllose Specificationen wiederherstellt. Sein Wesen ist, der Zeit nach, die Richtung auf die Vergangenheit. Allein diese hat ein Interesse nur, insofern sie Genuß war, insofern sie eine erfüllte Gegenwart hatte. Wie nun die That des Cholerikers in dem Hervorbringen des noch nicht Existirenden besteht, so ist die That des Melancholikers die Erinnerung des schon Gewesenen. Die hiermit zusammenhängende Stimmung ist die umgekehrte Sehnsucht des Cholerikers, die Wehmuth. Das Thätigsein, worin das Wesen des Cholerikers besteht, schließt der Melancholiker nicht von sich aus, denn ohne Activität geäußert zu haben,

würde er zu keinem Genuß in der Vergangenheit gekommen sein. Allein wenn der Choleriker die noch unbestimmte Zukunft durch sich zu gestalten sucht und darin die Erhebung des Selbstgefühls hat, so ist das Object des Melancholikers schlechthin bestimmt. Das Vergangene ist unveränderlich. Richtet sich das melancholische Temperament auf die Zukunft, so macht es auch sie zu einer bestimmten, fixirt eine besondere Vorstellung derselben.

αα) Das melancholische Temperament neigt sich daher positiv zur Tiefe. Nicht der Augenblick, nicht der unmittelbare Reiz erregen es, sondern die Welt, die es in seiner Innerlichkeit sich selbst erzeugt. Es ist, unabhängig von Außen, in sich versenkt. Daher ist es beharrlich, denn es wird weder durch die gegenwärtige Erscheinung übermannt, noch dadurch sogleich zur thatfertigen Gegenwirkung sollicitirt, vielmehr findet es in sich selbst sein Genügen.

ββ) Wenn nun aber die Vertiefung in seine Vergangenheit ihm die lebendige Wechselwirkung mit der Gegenwart aufhebt, so artet die Tiefe in das Bizarre aus, nur sich und seiner Vergangenheit zu leben, die verstoßene Gegenwart mißzuverstehen und den Fortschritt in die Zukunft hin aufzugeben. Je mehr sich dann die Widersprüche des Subjects mit der es umgebenden Gegenwart steigern, um so mehr wird auch seine Stimmung aus der Festigkeit der Consequenz in den Eigensinn der Laune ausarten. Der Muth fällt ihm schwer, und seiner Thatkraft, — die gewöhnlich, wenn nur erst der Anfang gemacht ist, sehr groß zu sein pflegt —, grundlos mißtrauend, verzehrt es, wie die Pythagoräer sich ausdrückten, in Trübheit sein eigenes Herz.

c) Das phlegmatische Temperament.

Der Melancholiker ist in seiner Innerlichkeit von der Gegenwart und Zukunft, aber nicht von der Vergangenheit frei, die er gerade fixirt. Der Phlegmatiker ist auch davon frei. Vielmehr besteht seine Eigenthümlichkeit darin, gleichmäßig nach allen Seiten sich aufschließen zu können. Er ist die unmittelbare Indifferenz aller Temperamente. Wäre er die nur abstracte, so würde dies der gewöhnliche, ganz unzureichende Begriff dieses

Temperaments sein. Allein als das wahrhafte juste milieu der Erregung, Thatäußerung und Vertiefung ist es die ursprüngliche Gleichheit von Reizbarkeit und Wirksamkeit. Das cholerische Temperament muß den es sollicitirenden Reiz immer erst durch Reaction negiren. Im phlegmatischen fällt dieser negative Act mit dem positiven der Erregung zusammen. Wie es also über die Differenz der Zeit an sich hinaus ist, so ist seine wesentliche Stimmung der Gleichmuth, die Apathie im Sinne der Epikuräer, worunter also die maaßhaltende Empfindungsfähigkeit, aber gar nicht eine stumpfe Empfindungslosigkeit verstanden wird.

αα) Das Phlegma ist daher ruhig. Es ist nicht unbewegt, sondern es hält im Wechsel der Eindrücke, des Handelns u. s. f. aus. Wegen solcher Harmonie mit sich ist es heiter. Der Sanguiniker sprudelt sein Gelächter aus; der Choleriker jauchzt bis zur rauschenden Ausgelassenheit auf; der Melancholiker wird entzückt und strahlt die Wonne aus seinem Blick; der Phlegmatiker lächelt; wenigstens lacht er, wie wir zu sagen pflegen, in sich hinein.

ββ) Freilich, wie bei allen Temperamenten, entspringen aus eben diesen trefflichen Eigenschaften auch die negativen des Phlegma's. Die Ruhe kann aus ihrer wohlthuenden Behaglichkeit in Trägheit ausarten, und die Heiterkeit, die gleichmäßige Identität der Seele mit sich, kann zur Gleichgültigkeit, zum schlechten Cynismus werden, der in philisterhafter Schlafrockbequemlichkeit zum gemeinen Schmutz, zum Bierbauch u. s. f. herunterſinkt.

Ludwig XVI war ein ganz vollendeter Phlegmatiker. Man darf nur sein Tagebuch lesen — in welchem von seiner Geschichte als König sehr wenig vorkommt —, wie darin immer die Jagd und die Verrechnung der Ausgaben mit der häufigsten Bemerkung „Nichts" abwechselt, um sich davon zu überzeugen. — Chateaubriand, auf einem alten Schloß der Bretagne erzogen, ist ein Melancholiker. Die Revolution verträumt er in den Urwäldern Amerika's; er besingt die Einführung des Christenthums in Gallien; er pilgert nach dem heiligen Grabe; untersucht den Hafen des

alten Karthago; lies't in England Milton's verlornes Paradies; übernimmt unter der Restauration das Portefeuille; versucht, obgleich selbst voller Romantik, in seiner nie aufgeführten Tragödie Moses die Beschützung der alten Bühne; vertheidigt die Legitimität Heinrich V; zieht sich zurück, schreibt die Geschichte Frankreichs, klagt in seinen Memoiren, mitten in der lebendigsten Entwicklung der Welt stets Langeweile gehabt zu haben, und — bleibt perennirend der ritterlich zarte Verehrer der liebenswürdigen Recamier; genug er ist nichts als Vergangenheit. — Napoleon war ein plastischer Choleriker. Jede That war ihm nur Reiz zu einer neuen. Im Krieg dachte er an den Gewinn des Friedenstractats, im Friedensschluß an die Gelegenheit, ihn zu brechen. In Frankreich dachte er an Rußland, in Rußland an Indien. Selbst auf Helena beschäftigte ihn die Beschreibung seiner Thaten oder die Anschauung der Thaten Anderer, z. B. Cäsars. — Lafontaine, der Fabeldichter, ist dagegen ein Ideal des Sanguinikers und seine Dichtungen spiegeln überall diese Harmlosigkeit, welche jedem Eindruck Gehör gibt. Daher seine Zerstreutheit u. s. w. Seine Milch zur Stadt tragende Perette ist sein eigenes Conterfei.

Daß Manche, wie z. B. Steffens u. A., die Temperamente mit den vier kosmischen Elementen, mit verschiedenen Thierclassen, paralleliſirten, wird nach dem Obigen wohl begreiflich sein. Allein es wird damit wenig gewonnen, weil Luft, Feuer, Wasser, Erde, oder Insecten, Vögel u. s. w., nur Bilder dafür sind. — Eben so begreiflich wird sein, daß man das charakteristische Temperament der Stände der bürgerlichen Gesellschaft und das der verschiedenen Nationen zu bestimmen unternommen hat. Allein dies letztere kann vollständig nur in einer Philosophie der Geschichte geschehen, welche auch die Rückwirkung der Thaten des Geistes auf die natürliche Constitution nachweis't. Daher man auch in neuerer Zeit solche Zusammensetzungen macht, wie z. B. die Spanier sind choleriſch-sanguiniſch, die Franzosen sanguiniſch-choleriſch, die Engländer choleriſch-melancholiſch u. s. w. Denn jede größere Nation enthält wieder eine Menge verschieden gearteter und temperirter Stämme, welche erst zusammen wie

die Geschichte der Nation so ihren Geist hervorbringen. Der sanguinische Provençale, der phlegmatische Gascogner, der cholerische Normann und melancholische Bretagnard durchdringen sich in Paris zur Einheit, und diese Einheit ist wiederum eine Energie, welche jeden dieser Stämme modificirt.

Der Zusammenhang des Temperaments mit der Gestalt, der Farbe des Auges und des Haars und der unmittelbaren Geneigtheit zu besonderen Krankheiten gehört nicht für uns, sondern in die Pathologie.

2) Die Anlage.

Wie das Temperament durch das einseitige Vorherrschen eines der organischen Systeme, so wird die Anlage durch das Vorherrschen Einer Seite der Sinnigkeit des Menschen bedingt. Individuen, welche in dem Temperament sehr verschieden sind, können doch in ihrer Anlage übereinstimmen und umgekehrt. Das Temperament ist gleichsam die allgemeine Methode, wie das Individuum in allen Situationen sich äußert. Die Anlage ist die besondere Richtung seiner Intelligenz auf die Einem seiner Sinne — dies Wort selbst im allgemeinsten Sinn genommen — entsprechende Objectivität. Aber die Anlage wird, wie das Temperament, wie die Race, angeboren. Wenn jedoch bei der letzteren, wie, im Ganzen genommen, auch bei dem ersteren, die Bestimmtheit, welche durch die Mischung entsteht, insofern vorausgesagt werden kann, als bei den Racen im Blendling aus den gegebenen Factoren eine Mischfarbe hervorgeht, bei dem Temperament aber das Kind entweder dem Vater oder der Mutter nachartet, so scheint die Bestimmtheit der Anlage eine zufällige, nicht durch die Natur gesetzte, zu sein. Jedoch, wenn z. B. die Kinder berühmter Männer entweder ganz andere Anlagen als die Väter zeigen oder ihnen bei weitem untergeordnet erscheinen, so wird dadurch die Identität und Continuität der durch die Zeugung vermittelten Anerbung noch gar nicht absolut aufgehoben. Denn es kommt darauf an, ob im Vater auch alle Anlagen entwickelt waren, so daß im Kinde oft die nur der Potenz nach in ihm gesetzten als ein Complement seiner Natur er-

scheinen. Insbesonder fallen aber die Urtheile über dies Verhältniß darum sehr mangelhaft aus, weil man zu wenig an den mütterlichen Coëfficienten der Zeugung denkt, durch welchen also Anlagen begründet werden können, von denen allerdings im Wesen des Vaters keine Spur sich versichtbart. — Sodann ist zu erwägen, daß jeder Zeugungsact durch die Concurrenz zahlloser Umstände unendlichen Modificationen ausgesetzt ist, welche sämmtlich die Naturbestimmtheit des durch ihn entstehenden Menschen influenziren. — Es kommt auch nicht weniger auf die Zustände der Mutter während der Schwangerschaft an, wodurch in dem dunklen Schooß derselben die mannichfachsten Wirkungen hervorgebracht werden. — Endlich aber, und das ist das Wesentlichste, spottet die Freiheit des Geistes aller solcher Beobachtungen, welche von Individuum zu Individuum eine Brücke schlagen wollen. Der Traditionalismus ist für den Begriff der Individualität ein unzureichender Materialismus.

In der Anlage selbst ist der Unterschied des Sinnes für etwas, des Talents und Genie's vorhanden. Ganz allgemein genommen, ist freilich jeder Mensch an sich allen andern gleich, insofern die Gleichheit die unmittelbare Dignität des Menschseins, die reale Möglichkeit der Vernunft und Freiheit, betrifft. Allein für die Hervorbringung bestimmter Leistungen tritt eine unterscheidende Schranke ein, welche in der natürlichen Einseitigkeit der Individualität als der Einheit der Constitution und des Temperaments ihre natürliche Wurzel hat und welche von der Erziehung und der Gunst der Umstände zwar entwickelt, aber nicht gegeben werden können.

a) Der Sinn für etwas.

Die allgemeinste Bestimmtheit des Individuums ist seine Empfänglichkeit für irgend eine objective Sphäre. Sie beruhet auf der größeren Lebendigkeit eines Sinnes, der sich in die für ihn gehörige Objectivität wieder in's Unendliche hin theilen kann. Jeder Sinn ist in sich selbst thätig und setzt sich eine ihm correspondirende Welt voraus. Das Auge z. B. strebt in die Weite des Raums hinaus und sucht sich in Farben

und Umrissen zu ersättigen. Ist es nun vorzugsweise gut organisirt, so wird die Assimilation *leicht* vor sich gehen und der **Reiz** zum Sehen groß sein. Indem dadurch die Intelligenz Stoff gewinnt, so wird auch sie von selbst diesen Zug haben, gerade auf diesem Wege zu wirken und in ihm sich zu ergehen. Die *concrete* Bestimmung wird aber noch von besonderen Impulsen abhängen, z. B. ob sich der Gesichtssinn auch befriedigt fühlt und nicht einseitig genährt wird u. s. f.

b) Das Talent.

Das Talent setzt sich die entschiedene Sinnigkeit für etwas schon voraus, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß es nicht blos receptiv ist, so daß das Subject sich leicht in die entsprechende Objectivität als in seine Heimath hineinfindet, während alles Andere von ihm abgleitet, sondern daß es auch *productiv* sich verhält. Allein die Productivität des Talents ist beschränkt; nur *im Besonderen* vermag es neu zu sein, nicht in der Gattung. *Formell* kann es zwar eine große Vielseitigkeit beweisen; es *ahmt* sehr geschickt nach; allein eine solche Breite secundärer Leistungen, mechanischer Virtuosität, ist nicht mit der schöpferischen That des Genie's zu verwechseln. Freilich, wie man dem Sinn damit schmeichelt, daß man ihn Talent betitelt, so auch dem Talent damit, daß man es Genie heißt. Allein beide sind qualitativ geschieden. Das Talent kann nie Genie werden. Will es sich dazu potenziren, so spreizt es sich auf und fällt in das Gezierte, Ueberspannte.

c) Das Genie.

Das Genie schließt die entschiedene Sinnigkeit — Auge, Ohr für etwas zu haben —, und die formelle Fertigkeit des Talents in sich, ist aber von ihnen dadurch different, daß es *generisch* wirkt. Es *erfindet* und zwar producirt es das Allgemeine, die **Gattung** mit Einschluß ihrer Arten, weshalb es auch bei seinem Auftreten keinen Maaßstab an dem schon Existirenden für seine Leistung findet, sondern nur *Widerspruch* erregt. Das Neue scheint *willkürlich*, weil es mit dem Alten nicht über-

einstimmt, allein im Inneren waltet die heilige Nothwendigkeit des Gesetzes, welche dann auch später erkannt zu werden pflegt. Das Genie wird also bestimmt; es thut das Nothwendige, weil dies seine Natur ist. Eben deshalb hat es aber auch nur zur Demuth, nicht zum Uebermuth Ursach. Es ist nicht sein Verdienst, genial zu sein. Allein wenn es auch durch den Drang seiner Natur determinirt wird, so folgt daraus noch nicht, daß es in einem besinnungslosen Rausch producirt, wie man sich die Genialität oft sehr schief vorstellt. Im Gegentheil wird sich mit der Production die größte Stille, das reinste Insichsein verbinden lassen.

Die qualitative Bestimmtheit der Genialität überhaupt kann eben so mannigfaltig sein, als es die Sphären der Intelligenz überhaupt sind, wenn gleich es natürlich ist, daß in Kunst und Wissenschaft die Genialität sich am leichtesten bemerklich macht. Von Raphael braucht man nicht alle, nur Eine seiner Madonnen zu sehen, um sogleich von seiner Genialität sich zu überzeugen. Von Friedrich dem Großen dagegen reicht die Kenntniß Einer Cabinetsordre noch nicht aus, um seine politische Tiefe zu fassen. Es gibt gesellige, militärische, industrielle, künstlerische und andere Genialitäten. Rahel z. B. war ein geselliges Genie, das die unendlichste Umgangsfähigkeit und den größten socialen Tact besaß. Diese Frau hat kein Gedicht gemacht, kein Buch geschrieben, was der Erinnerung werth wäre, allein ihre Briefe sind Meisterstücke, und Briefe sind die Literatur der Geselligkeit. Friedrich der Große war eben so sehr ein politisches als ein militärisches Genie. Joseph II, der ihm nacheiferte, war dagegen nur ein großes Talent, das mit seinen Bestrebungen Verwirrung anrichtete. Friedrich aber umfaßte gleichmäßig alle Zweige des Staatslebens, begründete Preußen nach Außen und Innen, und bekümmerte sich mit derselben Sorgfalt um die Gage eines Portepéefähnrich, als um die großen Summen für seine Bauten u. s. f.

Ohne entschiedene Sinnigkeit kann das Genie nicht gedacht werden, obwohl die Natur hier nicht selten gleichsam Neid blicken läßt. Demosthenes hatte gewiß eine gute Brust u. s. f.,

mußte aber mit seiner Zunge kämpfen; Beethoven wurde taub u. s. f. — Nicht weniger aber ist dem Genie der Fleiß nothwendig, wodurch es seine Anlage bildet. Ohne die Sorgfalt der Cultur bleibt das Genie ungenießbar; es wird wohl die Macht des Geistes verrathen; es wird in seinen rohen Projectionen und Verirrungen noch immer von dem bloßen Talent sich unterscheiden, allein es wird keine entschiedene Gestalt in der Entwicklung des Geistes werden. Auch haben die größten Genie's hierin sich musterhaft bewiesen. Leibnitz war so fleißig, daß er wochenlang nicht vom Stuhl aufstand. Wenn Paganini Abends ein Concert gab, so soll er den ganzen Tag über alle Tonleitern durchgespielt haben. Der große Schauspieler Seydelmann schreibt alle Rollen, die er gibt, um sie für sich zu individualisiren, auf das sauberste ab; zieht, um sich ganz in die Illusion zu werfen, schon mehre Stunden vor dem Beginn des Theaters das Costum an u. s. f. Aehnlich verfuhr Talma. Ohne solche Strenge der Schule, ohne solche Virtuosität im Technischen, verliederlicht das Genie. Die Leichtigkeit der Production schlägt in geilen, formlosen Aufschuß aus.

Im Umfang ist also das Genie auf Eine Sphäre beschränkt, die es nicht überschreiten darf, ohne sich Zwang anzuthun und unbedeutend zu werden. Hierüber hat es oft selbst kein Urtheil. Cervantes hatte den Tic, mit Lope de Vega auch im Drama zu rivalisiren, und wendete auf seine theatralischen Leistungen, die ohne Erfolg blieben, gewiß mehr Mühe, als auf seine Galathea u. s. f. Er verkannte hierin seinen Genius. Man kann im Allgemeinen so sagen: Alles, was das Genie außer seiner heimathlichen Sphäre betreibt, wird ihm zuletzt doch nur Mittel für dieselbe. Einem Goethe verwandelten sich alle seine Lebensereignisse und Studien in Gedichte; seine Bemühungen in der Farbenlehre, Meteorologie, Botanik, Zoologie (Athroizon!) haben endlich ihren reinsten Reflex in seiner Poesie. — Wenn ein Genie vielseitig erscheint, so kann dies nur in verwandten Gebieten, d. h. eben, in den Arten seiner Gattung, der Fall sein. Albrecht Dürer z. B. umfaßte, wie auch Michel Angelo, Raphael, Schinkel, die ganze bildende Kunst. Daß ein

solcher Künstler, wie Michel Angelo, auch gute Sonnette gemacht hat, ist begreiflich; aber solcher Sonnette gibt es auch von Andern, wogegen das jüngste Gericht u. s. f. einzig ist. Davon, daß ein genialer Musiker zugleich ein großer Dichter gewesen wäre, hat man kein Beispiel. Goethe dagegen hat sich wohl auf die Musik der Sprache, aber nicht auf musikalische Compositionen u. dgl. m. verstanden. Innerhalb seiner Sphäre wird dem Genie so leicht nichts unerreichbar sein. Plato und Aristoteles sind in allen Zweigen der Philosophie gleich groß; Goethe hat, wie Shakespeare u. A., alle Formen der Poesie gebildet u. s. f. Da nun das Talent der formellen Vielseitigkeit sich noch leichter als das Genie ergeben kann, so entnimmt die Kritik, wenn sie entweder gehässig oder befangen ist, aus diesem Umstande wohl den Anlaß, das Genie herabzusetzen, indem sie dasselbe nur als ein Talent darstellt, welches jeden von Andern angegebenen Ton als Echo nachahme. Ein Beispiel davon haben wir an Goethe gehabt, welchen Pustkuchen und Andere so darzustellen suchten, als wenn er, ohne eigene Selbstständigkeit, mit formeller Gewandtheit den Mantel immer nach dem Winde getragen habe.

In der Entwicklung des Genie's und des Talents unterscheiden sich im Ganzen folgende Formen. Es kann sich die qualitative Bestimmtheit der Anlage schon sehr früh äußern. Die große Aufmerksamkeit des Kindes auf die ihm harmonische Objectivität, seine treffende und häufige Nachahmung, eigene Versuche, sind die Zeugnisse dafür. Linnée wurde als Kind von seiner Mutter dadurch beruhigt, daß sie ihm eine Blume in die Hand steckte. Am frühesten verräth sich die Genialität wohl in der Musik, nächstdem in der Mathematik und Poesie: Mozart, Pascal, Goethe. Bildende Kunst fordert eine tiefere Entfremdung, eine schärfere Objectivirung. — Eine zweite Form der Entfaltung ist die, wo das Subject erst allmälig seiner Eigenheit sich bewußt wird, weil es sich aus ihm zu fremdartigen Umgebungen, die in gar keiner Beziehung darauf stehen, erst herauswinden muß, auch wohl von dem Urtheil der Eltern u. s. f. mißleitet wird, sich für etwas ganz Anderes zu halten,

als es ist. Solche Menschen werden oft Jahre hindurch von geheimer Schwermuth bedrückt, bis sie sich zur Erfahrung ihres Genius gebracht haben. Sie zeichnen sich vor Anderen oft durch nichts, als durch ein träumerisches, still brütendes Wesen aus, das nicht selten mit einem unaufgelegten, sogar linkischen Benehmen verbunden und Folge des Zwanges ihrer Selbstverkennung ist. Wieland äußerte schon auf Kloster-Bergen, dann im Bodmer'schen Hause entschiedene poetische Anlage. Allein von seiner Poesie, worin er genial erscheint, wußte er damals noch nichts. Wer will es unternehmen, aus seinem geprüften Abraham die (um uns des glücklichen Ausdrucks Goethe's in seinem Brief an Schönborn zu bedienen) „geilen Grazien" von Idris und Zenide, vom neuen Amadis u. s. f. zu diviniren? Sein eigentliches Wesen war damals noch von fremder Bildung überschüttet. Das Schwierige bei der späteren Entwicklung des Genie's ist, daß ihm die Festigkeit der Situation, worin es sich bereits befindet, es äußerlich oft schwer, ja, theurer Pflichten wegen, oft unmöglich macht, seinem Genius zu folgen, sich die für seine Manifestation erforderliche mechanische Vorbildung zu verschaffen. So entstehen denn nicht selten Carricaturen aus den herrlichsten Anlagen, die in einem unbemerkten Winkel in barocker Tändelei, voll von Paradoxieen, ihre Erholungsstunden verbringen! — Die dritte Form der Entwicklung der Genialität, d. h. ihres sich selbst Innewerdens, ist die, daß das Individuum unbefangen, ohne solche Entzweiung, seiner Eigenthümlichkeit sich plötzlich bewußt wird. Irgend ein homogener Contact schließt ihm mit Einem Mal die ungeahnte Tiefe und Qualität seiner Seele auf; eine Intuition erleuchtet es; es lebt plötzlich in einer neuen Welt, wie die Clairon, als sie im eilften Jahr das erste Theater besuchte, sogleich wußte, was sie zu thun hatte; wie Correggio (sit fabulae venia!) vor einem Gemälde Raphaels das bekannte: Auch' io sono pittore! ausgerufen haben soll u. dgl. m. Goethe in seinem herrlichen orphischen Gedicht, Urworte, schildert zuerst den Dämon, worunter er, wie auch aus den Gesprächen mit Eckermann hervorgeht, dasselbe versteht, was wir im Allgemeinen Genius, die Naturbestimmtheit des

Individuums in Betreff der Intelligenz, nennen. Unter Anderem sagt er:

So mußt du sein! Dir kannst Du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten,
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Dann folgt eine zweite Strophe, *Τυχη* überschrieben, welche das Verhältniß der Welt zur Anlage des Subjects schildert und die Nothwendigkeit der Erregung sehr schön so ausdrückt:

— — — das Leben,
Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.
So hat sich still der Jahre Kreis gerundet,
Die Lampe harrt der Flamme, die entzündet!

Die bleibt nicht aus! — fährt Goethe fort, vertieft sich nun aber in die Schilderung des Eros, die wir nicht mehr für uns ohne Deutelei usurpiren können. — Wenn übrigens durch die Differenz der Anlagen den einzelnen nicht glänzend Begabten ein Unrecht zu geschehen scheint, so haben sie zu bedenken, daß es für ihre menschliche Würde nicht auf diese Macht des Genius, sondern auf die Sittlichkeit ankommt. Innerhalb der Gemeinde, vor Gott, ist kein Ansehen der Person. Es sind viele Gaben, aber es ist Ein Geist. Mit Recht werden deshalb auch die Genieaffen, die sich eine künstliche Originalität erfinden, nicht aber sie, wie das Genie seine natürliche, in sich entdecken, verächtlich behandelt. — Fassen wir das Gesagte zusammen. Die Genialität ist diejenige productive Möglichkeit, in welcher die sachliche Nothwendigkeit mit der individuellen Freiheit unmittelbar so identisch ist, daß innerhalb eines Gebiets keine Beschränkung der Art nothwendig wird, wiewohl eine Ungleichheit des Gelingens statt finden kann. Das Genie ist nicht, wie das Talent, durch formelle Vielseitigkeit, obwohl es dieselbe besitzen kann, sondern dadurch groß, daß es das objectiv in einer Sphäre Nothwendige als sein individuelles Schicksal vollbringt. Eben darum hat es nur in der geschichtlichen Entwicklung sein Maaß, denn es muß über alles Gegebene unmittelbar hinaussein

und das, was nach dem objectiven Gang der Sache gerade an der Zeit ist, als eine private Befriedigung erarbeiten. Innerhalb dieser Aufgabe herrscht es mit dämonischer Gewalt, außerhalb derselben ist es machtlos und kann sich wohl mannigfaltig bilden, aber nicht das Neue schaffen.

3) Die Idiosynkrasie.

Das Temperament gibt die allgemeine, die Anlage die besondere, die Idiosynkrasie die ausschließend-einzelne Naturbestimmtheit des Individuums, seine natürliche Singularität, worin es nur mit sich identisch ist, nicht auch, wie in der Anlage und im Temperament im Allgemeinen der Fall sein kann, mit Anderen identisch ist, als wenn diese nämlich auch Idiosynkrasieen haben müßten. Die Idiosynkrasie besteht in der unmittelbaren Einheit oder in dem unmittelbaren Widerspruch oder in der Indifferenz zwischen dem Individuum und der Objectivität. Die Begründung derselben kann theils die Anerzeugung sein; theils das Angeborenwerden, indem irgend eine Affection der Mutter während der Schwangerschaft eine solche subjectivste Eigenheit fixirt; theils können Krankheiten eine solche zur Folge haben. Erklären kann man sie sich wohl im Allgemeinen dadurch, daß unser psychischer Rapport mit der Außenwelt ein lebendigerer und weiter reichender ist, als wir in unserer gewöhnlichen Erfahrung wissen. Wir werden die Momente des Causalnexus daher nicht häufig anzugeben im Stande sein. Die Idiosynkrasie erscheint aus diesem Grunde des Mangels an Bewußtsein über ihre Vermittelung oft als absolute Zufälligkeit. Warum z. B. Hobbes, sobald er ohne Licht war, in einen an Wahnsinn grenzenden Zustand verfiel, aus dem er sogleich mit der Rückkehr des Lichts zur Besinnung wiederkehrte, ist räthselhaft. In der Jugend lassen sich solche Verknorpelungen des individuellen Organismus durch strenge Gewöhnung wenn auch nicht aufheben, wenigstens mildern, mit den Jahren aber wurzeln sie oft bis zur ethischen Unbezwinglichkeit fest, so daß der Mensch dem Mechanismus des Contactes mit dem ihn afficirenden Object widerstandlos erliegt.

a) Die Apathie

ist die Gleichgültigkeit des Subjects gegen den Effect, welchen die qualitative Bestimmtheit des Objects, der Erfahrung gemäß, haben sollte. So wirken bei Kranken manche Arzneimittel gar nicht so, wie sie, der Arzneimittellehre und Therapeutik zufolge, wirken sollten, weil ihre Wirkungen vom Organismus auf eigenthümliche Weise neutralisirt werden. Die Apathie ist die Beziehung der Beziehungslosigkeit.

b) Die Antipathie.

Der Widerspruch zwischen dem Individuum und der ihm natürlich entgegengesetzten Objectivität drückt sich als Ekel, Erbrechen, Krampf, Ohnmacht aus: es fühlt seine Auflösung. Das Object, z. B. für Jacob I der blanke Degen, wird von ihm als negative Macht d. h. als Gewalt empfunden.

c) Die Sympathie

ist dagegen das unmittelbare Einssein mit und darum sich Hingezogenfühlen zu einer bestimmten Objectivität. Diese Farben, Töne, Formen, Atmosphären u. s. f. sagen dem Individuum wie durch eine prästabilirte Harmonie zu. Es fühlt sich wohl darin. Insbesondere kommt das sympathische Einssein auch in persönlichen Verhältnissen unter Freunden, Geschwistern, Gatten, Verwandten vor. Man fühlt sich unmittelbar zu Jemand hingezogen (wie von einem Andern abgestoßen), weil man mit ihm in einem psychischen Rapport steht. Unsere Zuneigung erscheint daher grundlos, ist es aber nicht, denn sie beruhet auf einer Identität (sich ergänzenden Polarität) der psychischen Individualität. Daß die Antipathie mehr bemerkt wird, als die Sympathie, ist, wie bei allem Negativen, leicht erklärlich. Manche Antipathieen, z. B. gegen Frösche, Spinnen, Ratten, Katzen, sind zudem so gewöhnlich, daß sie schon unter die Curiositäten des gemeinen Bewußtseins aufgenommen sind und einen Gegenstand des gewöhnlichen Besprechens ausmachen.

Zweites Capitel.

Die natürlichen Veränderungen des Geistes.

Alle Bestimmtheiten, welche durch Idiosynkrasie, Anlage, Temperament, Race, Gegend, kosmisches Leben der Erde, gegeben sind, *bleiben* unveränderlich in dem Individuum. Es müssen also diejenigen Qualitäten von ihnen unterschieden werden, welche während des Lebens des Individuums durch die Vermittelung seiner Natürlichkeit in ihm *entstehen* und *vergehen*, ein Andersein, welches zugleich ein *Anderswerden* ist. Das Princip dieser Veränderungen ist die Natur und daher sind sie selbst natürliche zu nennen. Weil aber der Geist mit seiner Natürlichkeit auf das Innigste verflochten ist, so reflectiren sich diese Differenzen als eben so viel Metamorphosen des Geistes. Es sind dieselben keine Selbstbestimmungen seiner Freiheit, vielmehr ein Bestimmtwerden der Freiheit.

1) Das Individuum hat zur Gattung ein unmittelbar einseitiges Verhältniß, welches sich in der Differenz der Geschlechter ausdrückt. Das Individuum ist zwar sogleich bei seiner Geburt in seinem geschlechtlichen Leben qualitativ bestimmt; allein diese Seite seines Daseins hat einen Verlauf, worin eine Mitte der höchsten Reife von einem Anfang und einem Ende sich unterscheiden läßt. Und mit diesem Proceß ist wie mit dem der Altersstufen eine qualitative Veränderung der das ganze Individuum durchgreifenden Stimmung verbunden. Dies ist der Grund, weshalb neuerdings darüber gestritten worden, ob nicht die Sexualität nur als eine *fixe Qualität* behandelt werden solle. Allein dies geht nicht, weil diese Bestimmtheit eine Periodicität des Entstehens, der Blüthe und des Vergehens hat, welche sie zwischen die sich gleich bleibenden, nur als Zustand modificirten Qualitäten und zwischen die Altersstufen in die Mitte stellt. Im Kindesalter ist und im Greisenalter wird die Sexualität indifferent.

2) Die Begründung der Veränderung des Grades der sexuellen Energie ist die Veränderung der Altersstufen. In ihnen

erscheint das Verhältniß der Gattung zum Individuum. Das Individuum beginnt mit einer abstracten Position, der Geburt, und hört mit einer ebenso abstracten Negation, dem Tode, auf.

3) In Bezug auf sich selbst, innerhalb seines vereinzelten Lebens, ist es der organische Gegensatz des Schlafs und des Wachseins, der, an sich ein natürlicher, zugleich eine Veränderung des Geistes in seiner Weise, da zu sein, hervorruft. Was die Altersstufen für den Verlauf des ganzen Lebens, das sind die Tagesstufen für die Periodicität vom Schlafenwachen bis zum Wiedereinschlafen.

I.

Die Geschlechtsdifferenz.

Die geschlechtliche Bestimmtheit ist eine unmittelbare, aber sich entwickelnde. Weil sie unmittelbar ist, so ist die weibliche Individualität dem Werthe nach der männlichen vollkommen gleich, denn beide sind, als der generischen Allgemeinheit subordinirt, gegen einander coordinirt. Es ist daher auch kein Streit über den Vorzug der einen vor der andern zu führen, auch nicht wegen der Schönheit im Typus der Gestalt, indem eben ein jedes Geschlecht auch darin seine ihm angemessene, classische Eigenthümlichkeit hat, das Weib in zarten, sanften und schwellenden, der Mann in scharfen, energischen, straffen Formen. Die Congruenz des Parallelismus beider Geschlechter setzt auf jeder Seite das Gegentheil der anderen und ruft hierdurch den Reiz der Ausgleichung machtvoll hervor. Der Unterschied muß, seinem Princip nach, in der Natürlichkeit, nicht im Geist, gesucht werden, denn in diesem hebt er sich, nicht blos, wie im Act der Begattung, äußerlich und momentan, vielmehr in bleibender Weise ideell auf. Das Weib ist aber durch die Natur unmittelbar an sie gebunden, der Mann hingegen unmittelbar durch sie von ihr frei; denn die Menstruation, die Schwangerschaft und das Säugen des Kindes sind Functionen des Organismus, durch welche das Weib an das Beschränkte, Gewohnte, Gegenwärtige gefesselt und in kurzen Zeiträumen dem

heftigsten Wechsel der Stimmung preisgegeben wird, während der Mann, ungehemmt durch solche Vegetation des Lebens, gleichmäßiger und anhaltender zu wirken vermag und die, der weiblichen Menstruation entsprechende, unwillkürliche Samenergießung nur einen flüchtigen Stimmungswechsel erzeugt. Das Weib verbindet daher mit Furcht und Eitelkeit für das Kleine und individuell Persönliche viel ahnungsvolle Sicherheit, indessen Muth, Rücksichtslosigkeit gegen sich und Auffassung des Individuellen aus allgemeinen Standpuncten den Mann charakterisiren.

Der Unterschied der weiblichen Individualität von der männlichen wird oft so ausgedrückt, daß die erstere im Gefühl, die zweite im Verstand ihr Wesen habe. Allein man sollte lieber sagen, daß die Thätigkeit des Weibes im Empfangen, die des Mannes im Hervorbringen sich charakteristisch darstelle, denn das Gefühl wird oft mit blos nervöser, krampfigter Reizbarkeit, der Verstand aber oft mit der Vernunft verwechselt, welche auch, für große Zwecke wirkend, gegen das Kleine, gegen die Befestigung blos abstracter Unterschiede, ohne zärtliche Schonung verfahren muß. Verstand hat das Weib daher sehr viel, da es auf eine enge Sphäre und direct persönliche Verhältnisse beschränkt ist, in welche es aber auch die ganze Innigkeit seiner Seele zu legen vermag. Das Weib ist daher conservativ und liebt den Wechsel nur im Gewöhnlichen, namentlich in den kleinen Reizen der Mode; der Mann hingegen ist schöpferisch und wagt auch das gefahrvoll Neue. — Die unmittelbare Einheit der männlichen und weiblichen Individualität als eine leiblich-geistige ist die geschlechtliche Liebe. Das Weib ist dem Weibe, der Mann dem Mann gegenüber frei von aller durch die Natur gesetzten Spannung. In das Verhältniß der Mutter zum Sohn, des Vaters zur Tochter, der Schwester zum Bruder, beginnt schon, bei aller Freiheit und Reinheit der Neigung, eine durch den geschlechtlichen Unterschied bedingte Zärtlichkeit sich einzumischen. Außerhalb der unmittelbaren Familieneinheit können Mann und Weib durch psychischen Rapport zur absoluten Ergänzung zusammengeschlossen sein, welche daher eine durch das ganze Leben hingreifende Macht der Einigung bildet, welche zu erzeugen alle Reflexion unfähig ist.

Daß mit der anatomischen und physiologischen Differenz der Geschlechter zugleich die psychische gesetzt ist, geht negativ aus den Zwitterbildungen hervor, wo mit dem Uebergewicht der männlichen oder weiblichen Form zugleich eine Neigung zu männlichen oder weiblichen Beschäftigungen vorhanden ist. Weiblinge mögen gern weibischen Putz, verrichten gern weibliche Handarbeiten u. dgl. m. Castraten zeigen in Stimme und Wachsthum das Weibliche und vermögen wohl, wie die Orientalischen Serailhüter, den Mechanismus von Intriguen und Verschwörungen zu leiten, Andern das Thun zu befehlen, aber sie selbst können nie Helden, nie der Angel der Ereignisse sein; Narses ist der einzige Eunuche, der sich beinahe zur Ausnahme eignete.

1) Das Weib.

Da im Weibe die plastische Thätigkeit vorherrscht, so ist es psychisch zum Gefühl und zur Einheit mit sich und der Welt bestimmt. Es ist also nach Innen gerichtet, allein nur auf unmittelbare Weise, insofern es für jeden Eindruck von Außen offen ist; es wird leicht erregt und hat für den Schein der Dinge, für die Oberfläche des Lebens, die zarteste Empfänglichkeit. — Durch die große Passivität ist aber die Productivität des Weibes beschränkt. Es vermag z. B. in den plastischen Künsten nichts, weil diese eine Entäußerung der Subjectivität fordern, deren es nicht fähig ist. Eine Angelica Kaufmann malte recht hübsch, gab aber keine Richtung in der Malerei an; eine berühmte Architektin gibt es gar nicht. Musik, namentlich die Behandlung der Saiteninstrumente und Gesang, ist die dem Weibe zusagende Kunst. Man denke an die Concerte der Niederländischen Nonnenklöster, die so ausgezeichnet waren. Erfunden haben die Frauen in der Musik allerdings nur wenig, wie auch in der Poesie, wo ihnen die höhere Lyrik, Epik und Dramatik versagt ist. Eben so ist es mit der Wissenschaft; wo ein sinnliches Element vorhanden ist, wie in der Naturgeschichte, geht es noch am ersten; zur Speculation taugt das Weib nicht und auch in Staat und Kirche ist es nur zur secundären Größe bestimmt. — Die wahre Productivität des Weibes ist seine Mütterlichkeit,

welche ihm für das Gedeihen des in ihren Schooß verhüllten, aufkeimenden, neuen Organismus, eine unmittelbare Identität mit ſich, eine harmoniſche Conſonanz des Gemüthes mit ſich nothwendig macht. Wie hierin die Würde des Weibes, ſo liegt auch ſeine tiefſte Anmuth darin. — In der Liebe, ſowohl als Gatten- wie als Mutterliebe, iſt es unerſchöpflich. Die Schönheit freilich iſt ein theils zufälliger, theils vergänglicher Beſitz und treibt das Weib zum Putz, da es ſich durch ſich, nicht, wie der Mann, durch objective Werke, geltend macht.

2) Der Mann

dagegen iſt durch ſeine natürliche Organiſation mittelſt der größeren Ausbildung des centralen Moments des Nervenſyſtems zum Denken und mittelſt der ſtärkeren Muskelkraft zur Wirkung nach Außen beſtimmt. Um zur That zu gelangen, muß er in die Entzweiung mit ſich und der Welt ſich einlaſſen. Nur indem er ſich ſich ſelbſt unterwirft, kann er für die Objectivität der Welt reifen. — Der Mann iſt daher zur univerſellen Productivität organiſirt und in keinem Zweige menſchlicher Kunſt und menſchlichen Wiſſens und Handelns durch die Natur beſchränkt. — Weil aber der Mann das Denken und die Richtung nach Außen in ſich muß vorwiegen laſſen, ſo folgt daraus noch gar nicht Empfindungsloſigkeit. Im Gegentheil iſt das Gefühl des Mannes oft tiefer, als das des Weibes, weil es in größere Abgründe ſich ſtürzen muß, welche dem Weibe ewig mit lieblichen Nebeln verdeckt bleiben. Es iſt eine leere Vergötterung des Weibes, es für gefühlvoller als den Mann zu halten. Das Weib fühlt leichter und fühlt mehr, allein nicht tiefer und nicht mannigfaltiger. Aber das Weib iſt, ſo zu ſagen, Gefühl, während der Mann Gefühle hat. Dem Weibe ſieht man das Stummſein in ſeinem Gefühl nach; die wortloſe Thräne iſt ächtweiblich. Vom Mann fordert man, daß er über ſich, über ſeinen Schmerz hinauskomme, ihn ſich zum Gegenſtand mache, ihn begreifend die Freiheit von ihm erlange. Das reactionsloſe Fortſtrömen im Gefühl nennen wir weibiſch. (Vgl. meine Abhand-

lung: die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Psychologie betrachtet, in den Studien I. 1838, S. 91 ff.)

3) Die Aufhebung der Geschlechtsdifferenz.

Die Individuen haben durch ihre Einseitigkeit den Trieb, den Mangel derselben durch ihre Ergänzung zu negiren. Sie *suchen* daher einander, um in dem Individuum sich als Gattung zu finden. Scheinbar ist es in der Liebe nur um das Individuum zu thun; es ist das *einzige* und es wird mit verherrlichenden Prädicaten überschwänglich geziert. Allein im Hintergrunde steht die Allgemeinheit der Gattung als das Wesentliche. In der Vereinigung der Geschlechter verschmilzt ihre Einseitigkeit zur Existenz der generischen Totalität, weshalb der Gattungsproceß eine affirmative, das Individuum von sich befreiende Kraft ausübt. — Das Thier sucht im Thier wirklich nur ein anderes Exemplar seiner Gattung, der Hund die Hündin, gleichviel, welche. Aber der Mensch sucht die ihm individuell harmonische Persönlichkeit und ist daher nicht gleichgültig. Die Monogamie ist zwar nicht physisch, aber schon psychisch begründet.

II.

Die Altersstufen.

Das Individuum ist in seiner Existenz durch die Thätigkeit der Gattung vermittelt. Es ist an sich, als identisch mit der Gattung, zur Allgemeinheit derselben bestimmt; sie ist ihm immanent. Aber zugleich ist es als ein Eins für sich. Also ist es der Widerspruch seiner Einzelheit gegen seine Allgemeinheit. Es kann sich in seiner Dauer nicht gegen die der Gattung behaupten, sondern stirbt. Folglich müssen sich im Verlauf seines Lebens zwei Extreme und eine Mitte derselben bemerklich machen. Das eine Extrem ist das des *Anfanges*, worin, nachdem im Zeugungsact die Thätigkeit der Gattung ihre Spitze erreicht hat, zunächst das *selbstische* Leben des neuen Individuums sein Recht geltend macht. Das andere Extrem ist das des *Endes*, worin, nachdem das Individuum in sich zur Reife gelangt ist und sich für sich durch seine besondere Thätigkeit befriedigt hat, das Recht

der Gattung sich zur Geltung bringt und das individuelle Dasein einen wesentlich allgemeinen Charakter gewinnt. In der Mitte dieser äußersten Puncte liegt demnach die Epoche, in welcher das Individuum sowohl für sich, als für die Gattung lebt, also die Einzelheit und Allgemeinheit ihr Doppelleben mit einander zur concreten Identität zusammenschließen. — Der physische Verlauf des Lebens, über dessen Entwicklung insbesondere Burdach's genaue Forschungen zu berücksichtigen sind, correspondirt, wie immer, mit dem psychischen, nur so, daß die geistige Bildung die charakteristische Eigenthümlichkeit des Menschen immer entschiedener ausprägt, während er in der Jugend mehr das allgemein Menschliche, aber auf unvermittelte Weise, zur Erscheinung bringt. Die physiologische Stufenfolge stellt uns das, was wir als den Inhalt der vier Temperamente in der discreten Vertheilung an verschiedene Subjecte kennen gelernt haben, in der Aufeinanderfolge der Zustände Eines und desselben Subjectes, in der Continuität einer Metamorphose dar. Nimmt man, in Uebereinstimmung mit einer auch für die Meteorologie versuchten Nutationsepoche die Zahl von achtzehn Jahren als die ungefähre Durchschnittszahl der Dauer der verschiedenen organischen Umbildungen, so erhält man folgende Eintheilung:

1) Das Kindesalter bis zum achtzehnten Jahr enthält das Vorherrschen des sensibeln Systems, welches sich mit der Blüthe der Pubertät zur vollen Reife bringt. Gleichzeitig hört auch die Fortbildung des Knochensystems, seine Erstarkung in sich, und die leichte Afficirbarkeit des Gehirns auf, aus welcher die Neigung dieses Alters zu Kopfkrankheiten, Gehirnentzündungen, Gehirnschwämmen u. s. f. entspringt. Der Mensch ist Sanguiniker.

2) Das Jünglingsalter bis zum sechs und dreißigsten Jahr enthält die Ausbildung des irritabeln Systems: die Arterien und Muskeln sind in regster Thätigkeit. Daher Neigung zu erhitzenden, das Blut pulsiren machenden Getränken, zu heftigen Leibesbewegungen, Fechten, Tanzen u. s. f., aber auch zu Brustkrankheiten, Blutsturz, Lungenschwindsucht u. dgl. Der Mensch ist Choleriker.

3) Das Mannesalter bis zum fünf und funfzigsten Jahr läßt das reproductive System überwiegen. Aber mit der Stätigkeit des ganzen Daseins entspinnen sich auch Unterleibskrankheiten, Hypochondrie, Leberleiden u. s. f. Der Mensch wird Melancholiker.

4) Das Greisenalter bis zum zwei und siebzigsten, wenn's hoch kommt, achtzigsten Jahr, worin das System der venösen Adern vorwaltet. Die leichte Erregbarkeit der Nerven hat sich abgestumpft; die Arterien fangen an zu verknochen; die Gefäße zu verholzen; die Haut schrumpft zu Falten und Runzeln zusammen; das Blut drängt nach dem Herzen, als sei es müde und wolle zur Ruhe. Daher Neigung zu Schlagflüssen. Der Greis ist Phlegmatiker.

In der empirischen Wirklichkeit sondern sich diese verschiedenen Stufen eben so wenig mit Genauigkeit, als die Differenz der Temperamente, sondern es treten auch hier durch die klimatischen und historischen Unterschiede die größten Modificationen ein. Sieht man nun den Verlauf im Ganzen an, so wird man die Epoche des Kindheits- und Jünglingslebens als die des unreifen, die des Mannes- und Frauenalters als die der Reife, und die des Greisenlebens als die des werdenden Todes begreifen müssen.

1) Das Jugendalter.

Das Jugendalter ist das der abstracten Allgemeinheit des Individuums, worin es sich leiblich und geistig für sich zu fixiren sucht. Die natürliche Selbstischkeit macht den Anfang und wird von dem Bewußtsein der Objectivität gebrochen, bis die körperlich gereifte Individualität sich auch als geistige zu fassen sucht.

a) Das erste Kindesalter ist das der schnellsten organischen Entfaltung. Zunächst ist der Säugling ohne alle erscheinende Individualität; zwar lassen die Gesichtszüge schon eine große Mannigfaltigkeit der Empfindung erblicken, während beim Thier Alles starr ist, allein weder die Eigenthümlichkeit der Familie noch des Stammes ist sonderlich erkennbar und selbst die Farbe der Race noch unsichtbar, die erst, auch bei Negerkindern, einige Tage nach der Geburt eintritt. Die Momente, wodurch die In-

dividualität ſich allmälig einen Halt gibt, ſind in ihrer organiſchen Succeſſion das Zahnen, Gehen und Sprechen.

α) Durch die Zähne bekommt das Kind theils ein Mittel zur Vorbereitung der Verdauung härterer Stoffe, als die ſüße Muttermilch; theils ein Organ zum Feſthalten und ſelbſt zur Vertheidigung; theils ein Hülfsmittel zur leichteren Conſonantenbildung.

β) Das Stehen und Gehen erfolgt mit Nothwendigkeit aus dem Bau des Menſchen, denn er hat nicht, wie der Affe, vier Hände, ſondern Hände und Füße unterſcheiden ſich bei ihm ſehr deutlich, ſo daß er von Innen aus zur aufrechten Stellung getrieben wird; auch hat man dieſe oft als eines der den Menſchen vom Thier unterſcheidenden Merkmale aufgeführt — natura animalia prona ventrique obedientia finxit — und ſehr ſchöne erbauliche Betrachtungen darüber angeſtellt.

γ) Auch der Säugling iſt an ſich ſchon Geiſt; die Vernunft iſt in ihm ſchon von Anbeginn ſeiner Exiſtenz thätig; die unzweideutige Manifeſtation dieſer Bildung der Intelligenz, der objective Beweis, daß ſie keine tabula rasa, ſondern inhaltsvolle Bewegung iſt, wird durch das Sprechen gegeben. Durch welchen Proceß die Sprache als Darſtellung des theoretiſchen Geiſtes entſteht, iſt ſpäterhin Gegenſtand. Hier kommt nur ihre periodiſche Geneſis während des Verlaufs des Lebens in Betracht. Das Thier kommt nicht zur Sprache, weil es an ſich nur pſychiſches, nicht als ſolches zugleich geiſtiges Leben iſt. Auch iſt das Thier in ſeiner Stimme ſehr beſchränkt; viele Thiere haben nur Einen Laut, durch welchen ſie ſich ſignaliſiren, während der Menſch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Lauten und daher auch die täuſchendſte Nachahmung aller Thierſtimmen, ihr Pfeifen, Schnalzen, Gurgeln, Schnattern, Grunzen u. ſ. f. hervorbringen kann. Das Sprechen des Kindes iſt um der Univerſalität der menſchlichen Sprache willen zuerſt ein blos elementariſches Schreien. Aus dieſem heben ſich beſtimmter die Vocallaute und mit der fortſchreitenden Zahnentwicklung die Conſonantlaute hervor, aus deren Zuſammenſchluß eine Sylbe entſteht, wie denn auch

die älteſten Sprachen, z. B. die Chineſiſche, die Einſylbigkeit der Wörter ſehr charakteriſtiſch an ſich tragen. Iſt jedoch nur Eine Sylbe erſt vorhanden, ſo macht ſich die Zuſammenſetzung mehrer bald ohne Schwierigkeit. Ein Wort gebraucht das Kind zunächſt für alle dem Inhalt deſſelben analoge Objecte, denn es individualiſirt ſprachlich noch nicht; jeder Fremde wird Onkel, Tante genannt. Und eben ſo macht es in der Declination und Conjugation noch keine Ausnahme. Es ſagt z. B., wie auch in ſüddeutſchen Dialektformen vorkommt, ich habe gedenkt, nach der Analogie von ſchenken, ſenken, tränken, henken u. ſ. f. Die Zufälligkeit der Ausnahme iſt ohne logiſche Nothwendigkeit und kann alſo nicht aus der bildneriſchen Thätigkeit des Kindes, das nach der Conſequenz der Vernunft verfährt, hervorgehen, ſondern muß durch das abſtracte Gedächtniß erfaßt werden. Die Selbſtthätigkeit des Kindes beim Sprechen zeigt ſich beſonders in der Erfindung eigener oft ſehr treffender Wörter, wie Jean Paul deren von ſeinen Zöglingen geſammelt und in der Levana mitgetheilt hat.

b) Das Knaben- und Mädchenalter iſt die Epoche, in welcher der Menſch unbefangen die Welt in ſich aufnimmt und in dem Strom der Objecte ſchwimmt, die ſie ihm, noch immer neue, bietet. Einerſeits ſpielt das Kind; der Knabe mit dem Stock, das Mädchen mit der Puppe, beide mit dem Ball u. ſ. f.; andererſeits hat es ſelbſt das Bedürfniß der Zucht und des Unterrichts, weil es, in ſich noch unbeſtimmt, an den Erwachſenen die Bewegung eines geordneten Lebens und das fertige Wiſſen vor ſich hat und, wie ſie, groß werden will. Die Spiele, welche die Kinder ſich ſelbſt erfinden, ſind oft ſchon Anticipationen des Lebens der Erwachſenen; im Lernen und in der Zucht des praktiſchen Verhaltens treten ſie ihnen aber noch bei weitem näher, denn im Spiel ſind ſie für ſich, im Unterricht aber u. ſ. f. in Wechſelbeziehung mit den Erwachſenen. Das Weitere hierüber gehört nicht hierher, ſondern in die Pädagogik. Beneke's Pädagogik iſt in dieſer Hinſicht zu empfehlen, denn ſeine ganze Philoſophie hat einen pädagogiſchen Charakter, und viele Einſeitigkeiten und Sonderbarkeiten ſeiner Pſychologie erklären

sich daraus, daß er Alles vom Standpunct der Erziehung aus ansieht. Das Knaben- und Mädchenalter hört mit den sogenannten Tölpeljahren auf; die erwachende Pubertät fängt an, die Geschlechter zu scheiden. Bis hierher verkehren sie vertraulich mit einander; nun aber wird das Mädchen still, der Knabe hingegen, der sich nun entschiedener zum Knaben hält, wird um so lauter; ein eigener zu barocken Streichen aufgelegter Sinn regt sich; das Benehmen wird äußerlich formlos und besonders in Gegenwart von Mädchen scheu und täppisch, wogegen das Mädchen an Haltung gewinnt und dem Knaben vorauseilt.

c) Das Jünglings- und Jungfrauenalter ist dasjenige, worin die bis dahin vorwaltende Receptivität in Spontaneität übergeht und die individuelle Besonderheit aus der unmittelbar generischen Allgemeinheit mit Bestimmtheit hervortritt. Allerdings wird die Welt noch in der Vorstellung getragen, allein in diese verflicht sich überall die Beziehung auf das eigene Thun, auf die eigene Stellung in der Welt. Wenn Knabe und Mädchen nur die Heiterkeit des gegenwärtigen Daseins genießen, so erzeugt sich in dieser Epoche mit der Macht des aufblühenden Geschlechtstriebes, welcher der Phantasie eine duftige, warme Färbung leihet, durch die Beziehung auf die Zukunft, in der Empfindung, doch in Wahrheit nicht sich als Einzelnem, sondern als Einzelner der Gattung anzugehören, ein gewisser Trübsinn. Die Jungfrau verschließt ihre Ahnungen in sich und erscheint spröde. Der Jüngling ringt mit der Masse der aufgenommenen Vorstellungen und sucht aus ihrem Chaos zur Klarheit zu kommen. Er will die Wirklichkeit nach seinen Vorstellungen umgestalten und erscheint daher schwärmerisch. Die Jungfrau schmiegt sich leicht in die bestehenden socialen Verhältnisse, ist zufrieden mit der modischen Literatur u. s. f., denn sie ist im Stillen immer mit sich als möglicher Frau beschäftigt. Der Jüngling dagegen ergibt sich rücksichtslos seiner Bildung, mißt die Welt nach seinem Ideal, findet, daß sie im Argen liegt, will sie einst, wenn das Handeln an ihn kommt, von Grund aus umgestalten, und ist also mit sich in Bezug auf das Schicksal des ganzen Geschlechts beschäftigt.

2) Das reife Alter.

Die Jugend ist die Hineinbildung des Individuums in die Gattung, das reife Alter ist die Identität des Individuums mit der Gattung. Der Mann zeugt mit der Frau andere Individuen. Das Weib geht ganz in die Mütterlichkeit auf. So sehr ist die Gattung das Wesen des Individuums, daß nun erst, in der Frauenschaft, die wahre Eigenthümlichkeit des weiblichen Gemüths erscheint und Frau und Jungfrau oft die größten Differenzen zeigen. Auch für den Mann ist der Fortgang zum reifen Alter kritisch. Es wird sich hier ausweisen, ob die idealische Welt nur der oberflächliche Schaum der vom Geschlechtstrieb durchglüheten Phantasie, wohl gar nur gemachte Begeisterung war, oder ob sie ein tieferes Mark hatte, einen objectiven Inhalt, dem ein Leben zu opfern sich lohnt. Im ersteren Falle nimmt der Philister nur die Maske ab und steht als prosaischer Gewerbsmann, Beamter u. s. f. da. Das Erträglichste ist hier noch, wenn die Metamorphose das ironische Element über sich selbst enthält, wenn der Mann seine „Illusionen" verspottet, denn ein solcher Spott ist noch in seinen zerreißenden Sarkasmen der Beweis der Anhänglichkeit an die geliebten Ideale, die einst, in entzückenden Mondnächten, bis zu Thränen rührten, denen man, in Gefühlen und Vorstellungen an Ueberfluß wetteifernd mit den Blüthen des Frühlings, ewige Treue schwur. Der Mann kann die Weichheit des Jünglings nicht mehr theilen. Wenn aber der Abfall von der jugendlichen Idealität die schmerzlose Resignation, die platte Ergebung in die äußerliche Noth des Augenblicks ist, wenn der Liberale zum Servilen, der skeptische Rationalist zum steifen Orthodoxen, der Versemacher zum hausbackensten Prosaiker u. s. f. umschlägt, so ist diese Wandlung ganz der der Jungfrau zu vergleichen, welche, nachdem sie lange umsonst ihr Ideal zu finden sich gesträubt hat, oft plötzlich zur Ehre der Frauenschaft die gemeinste Wahl trifft. Der Mann kann allerdings nicht so großmüthig sein, als der Jüngling, der sein Leben, wie seine Habe verschwendet, denn der Mann hat Zwecke, für welche Leben und Vermögen nothwendige Mittel sind. Der Mann muß also, da er für die Menschheit nicht blos träumen, vielmehr

wirken will, in gewiſſem Sinn eigennützig ſein. Auch macht er die Erfahrung, daß die Welt doch nicht ſo ſchlecht iſt, als wofür er ſie in ſeinem ſubjectiven Idealismus nahm. Allein daraus folgt noch nicht ein unbedingtes ſich gehen Laſſen, ein ſtumpfes, unkritiſches Zufriedenſein mit den gegebenen Zuſtänden. Vielmehr wird der Mann die Welt nur dadurch wahrhaft fördern, daß er in ihr auch ſein Intereſſe befriedigt. Das Intereſſe, zu leben, gut zu leben, haben Alle; das lebendige Intereſſe der That kann nur aus dem Inneren kommen, das ſich einen Zweck zu erarbeiten vorgeſetzt hat. Und wie der Mann ſich auf Eine Sphäre beſchränken muß, ſo muß auch das Weib ſich einem der vielen für ſie möglichen Männer als Gattin widmen.

3) Das Greiſenalter.

Das reife Alter iſt das der realen, wie das Jünglingsalter das der idealen Entzweiung des Menſchen mit der Objectivität. Es iſt ſchon öfter bemerkt worden, daß die einzelnen Uebergangsmomente aus dem jugendlichen Alter zum Mannesalter von keinem Dichter ſchärfer durchlebt und daher auch beſſer dargeſtellt ſind, als von Schiller. Und wirklich könnte die Pſychologie ſehr Vieles aus ſeinen Werken als treffenden Ausdruck jenes Fortganges entnehmen. Eine Menge ſeiner lyriſchen Gedichte athmet die Sehnſucht des Ideals wie die Empörung gegen die Härte, ſich zu beſchränken, ſich der Pflicht zu unterwerfen. Beſonders rein tritt bei Schiller das geſchlechtliche Moment, die natürliche Würde des Mannes, hervor, wie er naiv ſagte:

Wer keinen Menſchen machen kann,
Der kann auch keinen lieben.

Selbſt durch ſeine dramatiſchen Productionen zieht ſich dieſe Metamorphoſe. Karl Moor iſt der Jüngling, der, wie er meint, des Rechts wegen, mit ſeinen Räubern die Welt beunruhigt, aber der ſinkenden Sonne mit erhabenen Bildern von Größe und Freiheit nachſchaut. Don Carlos liebt, aber die Liebe theilt ſich bei ihm mit dem Wunſch der That; er bittet ſeinen Vater dringend, ihn nach Flandern zu ſchicken. Wallenſtein und Tell ſind die Männer: von denen der erſtere ganz abſtract ſeinen

Zweck mit ungeheuren Mitteln durchzuſetzen ſucht, während der zweite in ſeinem Zweck zugleich den ſeines Volkes vollbringt und, ſich zu befriedigen, mit dem Mittel einer Armbruſt ausreicht. Goethe dagegen ſtellt weit entſchiedener den Mann im Uebergange zum Greiſenalter dar; auch ſchreibt er ſich ſelbſt ſeine Biographie. In den letzten zwanzig Jahren ſeines Lebens war „Heiterkeit und Behaglichkeit" immer ſein drittes Wort.

Der Greis ſtellt die Gattung in ihrer geiſtigen Allgemeinheit am reinſten dar. Seine particuläre Individualität iſt allerdings viel entſchiedener, als die des jugendlichen Menſchen; die Arbeit des Mannes hat ihr die Vollendung gegeben, aber das Intereſſe des Greiſes iſt das der Gattung ſelbſt geworden, weshalb er auch die Arbeit, die er als Mann zur Gewohnheit ſich angeeignet hat, fortſetzt, ſo daß der Fortgang vom eigentlichen Mannesalter zum Greiſenalter oft ein kaum merklicher iſt. Der Greis wird nicht ſo ſchnell erregt, wie der Jüngling; er iſt auch nicht zur thatſächlichen Reaction ſo aufgelegt, als der Mann; im Gegentheil wird bei ihm eine Neigung zum Zaudern ſichtbar, allein für das Weſentliche hat er durch ſeine lange Erfahrung mehr Tact und Einſicht. Er hat ſo Vieles durchempfunden, ſo Vieles vollbracht, ſo Vieles entſtehen und wieder vergehen ſehen, daß er jede Veränderung mit ruhigem Sinn begrüßt und, der ſchwärmeriſchen Illuſion entrückt, nur durch die Bedeutung der Sache zum Enthuſiasmus erhoben wird, der dann aber auch um ſo reiner und nachhaltiger iſt.

Es herrſcht gegen das Greiſenalter ein ähnliches Vorurtheil, wie gegen das phlegmatiſche Temperament, als wenn es, in Verhältniß zu den ihm vorangehenden Altern, ein trauriges wäre. Allein das Leben iſt nur in der Totalität aller Lebensalter vollſtändig und jedes derſelben hat ſeinen eigenthümlichen Werth; es iſt die Willkür des nur ſubjectiven Denkens, für eine der Lebensepochen, für die phantaſiereiche Begeiſterung des Jünglings oder den Thatendrang und Thatenſturm des Mannes eine Vorliebe zu haben und die Ruhe des Greiſes zu verkennen. Phyſiſch iſt allerdings das Greiſenalter ein perennirendes, mehr oder weniger ſchnelles Abſterben; die Verleiblichung hat ihre ἀκμη hinter ſich;

das Blut ſchleicht träger und die Haut faltet ſich zu Runzeln. Allein eine Rüſtigkeit des Organismus kann ſehr wohl erhalten werden. Freilich kommt es in concreten Fällen darauf an, ob nicht der Organismus von Hauſe aus ein gebrechlicher war; ob er nicht durch Krankheiten, durch Leidenſchaften aſtheniſch geworden iſt u. ſ. f. Durch die Gewalt der Leidenſchaft kann auch der jugendliche Organismus ſchnell vergreiſen. Die Geſchichte zeigt uns viele Greiſe, welche bis zum letzten Hauch ihres Lebens vollſtändige Menſchen waren und nicht jenen Schreckbildern glichen, welche die Phraſeologie der Rhetorik im Munde zu führen pflegt, „wie die Alten zitternd am Stabe einherwanken.“ Moſes ward hochbejahrt und doch war ſeine Kraft nicht verfallen und ſeine Augen waren nicht dunkel. Lafayette und der ſo oft todt geſagte Talleyrand, Schleiermacher und Alexander v. Humboldt, Cuvier und Louis Philipp u. ſ. f., was für lebenskräftige Greiſe! Goethe mußte in höchſtem Alter den herben Verluſt des Sohnes erfahren. Statt aber dadurch zur Indolenz ſich ſtimmen zu laſſen, flammte ſein Dichterfeuer, den Schmerz verklärend, noch einmal um ſo mächtiger auf, und er beendigte den zweiten Theil ſeines Fauſt.

Das Durcharbeiten von Strapazen, ſchwierigen Schickſalen u. ſ. f. zerſtört den Menſchen an ſich noch nicht. Es kommt auf ſeine Haltung an. Da es das Weſen des Lebens iſt, ſich ſelbſt hervorzubringen, da der Geiſt nur das iſt, was er thut, ſo iſt unſtreitig das Ausruhenwollen nach dem Mannesalter, wie bei ſo manchen Jubilaren, die rechte Methode, den Tod zu beſchleunigen. Das Intereſſe der Arbeit erhält die Spannung des Geiſtes und des Leibes; die thatloſe Muße nutzt mehr ab, als der Aufwand der Kraft, wenn dem ein Wechſel der Erholung gegönnt iſt. Es entſteht dann Vergeßlichkeit, weil dem Gedächtniß die Uebung zu fehlen beginnt; es entſteht ein Verkennen der Gegenwart, eine hypochondriſche Kritik der Jugend, weil man nicht mehr unmittelbar die Tendenzen des mitlebenden Geſchlechtes theilt; daraus folgt ein Verſinken in die Erinnerungen aus der eigenen Jugendzeit; am Ende ſeines abgeſchloſſenen Lebens verliert man ſich wieder in den Anfang deſſelben und geräth

so in Gefahr, kindisch zu werden, ein Zustand, mit welchem die Trägheit des matter werdenden Organismus nicht selten einen schmuzigen Cynismus verbindet, der dann das Greisenalter allerdings zu einer drückenden Last für sich und Andere macht.

Das Greisenalter beginnt physisch bei dem Weibe mit dem Aufhören der Menstruation in den klimakterischen Jahren, bei dem Manne mit dem Aufhören der fruchtbaren Zeugung. Das Alter tritt zwar nicht schlechthin und unmittelbar aus dem Kampf mit der gemeinen Wirklichkeit heraus, allein die Gewohnheit des einseitigen Thuns, die Erfahrung von dem Verlauf menschlicher Dinge, die Sättigung der Begierden und Leidenschaften, die als ungenossen für das jugendliche Alter noch einen unendlichen Reiz haben, bringen eine wesentliche Beruhigung hervor. Der Greis und die Matrone genießen daher durch Vergleichen des Jetzt mit dem Sonst. — Die Allgemeinheit der Gattung befreiet zuletzt das Individuum von der Unangemessenheit zu sich durch den Tod. Das Absterben der Leiblichkeit ist schon der Beweis, daß der Geist seinen Organismus verbraucht hat und ihn daher durchbrechen muß.

Das Individuum stirbt also. Es erliegt dem Widerspruch, zwar die concrete Existenz der Gattung, aber doch nicht sie selbst an und für sich zu sein. Es ist endlich. Der Geist erhebt sich in der Matrone und im Greise zur innigsten Einheit mit dem Wesen der Gattung, während seine natürliche Persönlichkeit verwelkt und zuletzt im Tode sich auflöst. Die Gattung als solche unterscheidet sich in sich selbst. Dieser Unterschied ist zunächst als ein durch die Gattung gesetzter ein natürlicher, der aber nicht minder zugleich eine qualitative Differenz des Psychischen setzt. Des Psychischen, denn der Geist an sich ist von diesem Unterschied frei, und die Vernunft, der κοινος λογος, in beiden Geschlechtern dieselbe. Man hat sich damit abgegeben, zu ergrübeln, wie die geschlechtliche Differenz bei der fortgesetzten Existenz des Einzelnen im Jenseits erscheinen werde; selbst Schleiermacher im zweiten Theil der Glaubenslehre zerrt sich mit Möglichkeiten darüber umher. Allein wenn schon in der Gemeinde jene Differenz bedeutungslos ist, indem Gott, der Geist, kein Ansehen der Person kennt, um

wie viel mehr wird im Jenseits Christi Ausspruch, daß man dort nicht freiet, sich auch nicht freien läßt, Realität haben! Psychisch freilich ist die Differenz als eine durch das Moment der Natürlichkeit vermittelte besondere Anlage und Stimmung des ganzen Individuums. Denn es ist, wie die Anatomie lehrt, nicht etwa blos der Unterschied einzelner Organe, um den es sich handelt, sondern Mann und Weib sind in ihrem Organismus so durch und durch verschieden, daß kein Glied des einen an die Stelle eines andern im andern eingefugt werden könnte. Im Mann herrscht die Sensibilität des vorderen Gehirns und die Irritabilität vor; im Weibe die Sensibilität und die Plasticität. Der Mann ist daher magerer; die Schultern sind breiter; die Respiration kräftiger u. s. f. Die Frau hat rundere, schwellende Formen; das Becken ist weiter, um der Gebärmutter für ihre ungeheure Ausdehnung in der Schwangerschaft Raum zu geben u. s. f. Allein, weil der Geist die wahrhafte Gattung des Menschen, so hebt sich die Einseitigkeit der Individualität in der Vernünftigkeit auf.

III.

Schlaf und Wachen.

Die Geschlechtsdifferenz hat im Verlauf der Lebensalter eine von ihnen ausgehende Modification der Erscheinung. In der Kindheit ist die Spannung der Geschlechter, wo nicht unnatürliche Verderbtheit sie hervorlockt, noch nicht da. Im Alter erlischt sie wieder, wenn auch die Zeugungskräftigkeit, die beim Weibe in den klimakterischen Jahren entschieden abstirbt, bei dem Manne bis in ein sehr hohes Alter fortdauern kann. Im Gattungsproceß hebt sich das Individuum reeller Weise zur Allgemeinheit auf, fällt aber aus ihr, einem momentanen Zustande, wieder in seine Einzelheit zurück. In dieser ist es ebenfalls durch eine qualitative Veränderung bestimmt, die sich aber nur auf es selbst bezieht. Sie geht von dem inneren Verhältniß der besonderen organischen Systeme aus, welche nämlich in ihrer Herrschaft sich successiv gegenseitig verdrängen. Der Zustand, in welchem die cerebrale Sensibilität sich in sich versenkt und die plastische Thätigkeit die

Ernährung des Leibes fördert, iſt der Schlaf; derjenige, worin die Senſibilität mit der Außenwelt in Verkehr tritt, worin die Nerven Affectionen in ſich aufnehmen, die Reproduction aber nur langſam arbeitet, iſt der des Wachens. Urſprünglich, im mütterlichen Leibe, ſchläft der Menſch und ſeine Geburt iſt ſein primitives Erwachen. Die Stellung des Schlafenden wiederholt daher auch die Lage des Fötus im Uterus. Der Kopf ſinkt auf die Bruſt; die Arme kreuzen ſich über den Leib; die Füße ziehen ſich gekrümmt in die Höhe. Die Irritabilität iſt im Athmen und im Pulsſchlag gleichmäßiger thätig. Wenn Dr. Exner, die Pſychologie der Hegelſchen Schule, 1842, S. 8 behauptet, jene Fötallage im Schlaf nicht zu haben, ſo wollen wir ihm das gern glauben, aber daß aus ſeiner Manier zu liegen nichts für die Natur folgt, kann er aus allen Phyſiologieen lernen.

Schlaf und Wachen ſind alſo in einem nothwendigen periodiſchen Wechſel begriffen. Die comparative Phyſiologie hat nachzuweiſen, wie in den niedrigeren Organiſationen dieſer Wechſel faſt noch gar nicht da iſt, dann im Wechſel der Jahreszeiten hervortritt, endlich in verſchiedenen Maaßen zum Wechſel während der Tageszeit wird, bis er bei dem Menſchen etwa ein Drittel derſelben einnimmt. Allerdings, wie ſchon früher bei dem Begriff der Tageszeiten bemerkt wurde, kann der Menſch durch Gewöhnung die Zeit des Schlafes ſehr willkürlich beſtimmen, allein er kann ihn nicht umgehen. Er kann ihn verkürzen oder vertheilen, wie z. B. Poſtbeamte es darin oft weit bringen, allein er kann ihn nicht entbehren. Schlafloſigkeit, wenn ſie anhaltend wird, führt Verdumpfung des Bewußtſeins, Wahnſinn, ja den Tod herbei. Zwar kommen Fälle vor, wo ein andauerndes ungetrübtes Wachen durch große pſychiſche Aufregung hervorgebracht wird; v. Schubert erwähnt in ſeiner Geſchichte der Seele eines Mörders, der 14 Tage perennirend wachte und den ſelbſt ſtarke Doſen Opium nicht in Schlaf verſetzten. Allein auf ſolche Zuſtände folgt dann auch eine um ſo tiefere Erſchlaffung. Große, langdauernde Anſtrengungen haben tiefen, wochenlangen Schlaf zur Folge gehabt, worin der Organismus gleichſam das Verſäumte nachholte. Zu viel Schlaf bringt natürlich ebenfalls einen krank-

haften Zustand, Trägheit, Stumpfheit, Fettwerden, Aufgedunsenheit u. s. f. hervor. Wahrhaft erquickend ist nur der normale Schlaf, der, quantitativ nach der Verschiedenheit der Individuen verschieden, die Einheit ihrer organischen Systeme wiederherstellt. Künstlicher Schlaf ist auch nur ein Surrogat des sich von selbst periodisch erzeugenden, und der Schlaf, dessen v. Schubert erwähnt, der mitten in der Qual der Tortur Gefolterte überfiel, ist ein recht schlagender Beweis der Nothwendigkeit des Schlafs für die Reproduction des Lebens. Wenn also der Schlaf der anfängliche Zustand des Individuums ist, so ist das Wachsein der erste Zustand, mit welchem sein selbstständiges Dasein als für sich seiendes außer der Mutter beginnt.

1) Das Wachsein.

Das Thier erwacht durch die Geburt nicht in sich, wie der Mensch; es bleibt in der Objectivität der Dinge befangen. Der Mensch aber, obschon als Säugling viel schlafend und wenig unterscheidend, ist doch schon an sich Geist. Das Wachsein des Menschen ist sein für sich sein. Er ist nicht blos Selbstgefühl, sondern im Selbstgefühl zugleich Selbstbewußtsein, sollte dasselbe auch, wie beim Säugling, vorerst noch dämmern; es ist doch schon im Selbstgefühl involvirt. Durch die Beziehung auf sich wird alles Andere als ein Anderes gesetzt, was dem für sich seienden Menschen gegenüber ist. Das Wachsein ist der Act des Urtheils: ich bin; mit welchem Act der andere: dies und jenes ist ein Anderes, als ich, identisch ist. Das Wachen ist also das beständige Setzen des Unterschiedes der Sub- und Objectivität, aber ganz unmittelbarer Weise. Es hilft nichts, zu sagen, daß wir doch von unserer ersten Kindheit uns nichts erinnern könnten, daß wir nur erst Gefühl, noch nicht Selbstbewußtsein gewesen wären, denn wäre nicht das Selbstbewußtsein an sich dem Wachsein des Säuglings nicht nur, sondern selbst dem Schlaf immanent, wie sollte es wohl sich actu realisiren!

2) Das Einschlafen.

Das Wachsein hebt sich selbst auf und zwar nicht durch eine allmälige Annäherung an den entgegengesetzten Zustand, als

wenn das Schlafen nur ein geringeres Wachsein, das Wachsein nur ein geringeres Schlafen wäre, sondern der eine Zustand bricht plötzlich ab. Weil die Reproduction und Sensibilität qualitative Differenzen sind, so läßt sich schon aus ihnen der Schluß auf die entgegengesetzte Qualität der durch ihre Thätigkeit bedingten Zustände machen. Wenn der Unterschied nur als der der gleichgültigen Grenze, des Mehr oder Weniger, gesetzt wird, so erscheint nothwendig, da wir wachend uns etwas vorzustellen pflegen, auch das Schlafen als ein Vorstellungen Haben, d. h. man identificirt das Schlafen mit dem Träumen. Das Wachen hat dann hellere und geordnetere, das Schlafen dunklere und verworrene Vorstellungen. Aber der Schlaf kann auch ein traumloser sein, worin nämlich die Objectivität der möglicher und wahrscheinlicher Weise in ihm gesetzten Vorstellungen nur ein gleich Null zu setzendes Minimum ausmacht, so daß von ihr Nichts in die Erinnerung übergeht. Doch selbst, wenn man im Begriff des Schlafs schon auf den des Träumens reflectirte, würde der qualitative Unterschied des Urtheils: ich bin, festgehalten werden müssen. Denn im Traum fällt diese Selbstunterscheidung fort. Das Subject ist in seine Objectivität verloren und irrt in zusammenhangloſen Metamorphosen umher. Allerdings tritt zwischen dem Wachsein und dem Schlaf ein Zwischenzustand ein, den man Schlafwachen nennt. Die Glieder strecken sich; der Mund ist nicht so fest geschlossen; die Augenlieder senken sich; man gähnt; die Außenwelt wird gleichgültig; die Vorstellungen fangen an durcheinander zu taumeln; die Zerstreutheit ist das Aufheben der durch den Willen im Wachsein gesetzten Aufmerksamkeit. Allein obschon in diesem kürzer oder länger dauernden Zustande der Schlaf im Werden begriffen ist, so ist doch darin das Wachen das wahre Dasein des Menschen und er kann daher auch im Schlafwachen, wie Burdach u. A. gethan haben, sich selbst in dem traumhaften Chaos seines ungebundenen Vorstellens beobachten, d. h. er ist noch Bewußtsein.

3) Das Erwachen.

Das Schlafen ist die Rückkehr in den Urzustand des Individuums. Der Organismus nimmt sich in sich selbst von Neuem

zuſammen und eben ſo ſtellt ſich der Geiſt wieder in ſeiner Totalität her. Denn wie das organiſche Leben während des Wachſeins durch eine Menge von Erregungen und Verrichtungen abgenutzt wird: ſo auch wird der Geiſt wachend in die Zerſtückelung und vielfache Bedingtheit des Lebens hineingezogen. Wie ein Strom in Canäle zerfließt, wird die Kraft des Bewußtſeins in Einzelheiten zerſplittert; eine Beſchränkung folgt der anderen. Im Schlaf hört dieſe Bedingtheit von Außen auf; es tritt eine Sammlung des Geiſtes, wenn gleich keine ſelbſtbewußte, ein. Die von der nothwendigen Einſeitigkeit des Lebens geſetzte Unterdrückung mancher Richtungen des Gemüths, der Phantaſie, der Erinnerung, hört auf und macht ſich, wenn auch nur auf unorganiſche Weiſe, im Traum geltend. Die natürliche Vergeſſenheit der feſten, in beſtimmte Grenzen einzwängenden Wirklichkeit läßt den Geiſt an ſich zu ſeiner unmittelbaren Selbſtſtändigkeit zurückkehren; freilich nur, was die neueren Lobredner des Schlafs überſehen, an ſich und nur zur Unmittelbarkeit, weshalb der Zuſtand des Schlafs, das Verſenktſein in die Allgemeinheit des thieriſch-geiſtigen Lebens, nicht ein höherer iſt gegen den des wachen Bewußtſeins. Der Schlaf iſt ſomit nicht blos ein negatives Ausruhen, daß nämlich der Organismus, das Bewußtſein, indeſſen nicht angeſtrengt ſind, ſondern er iſt eine poſitive Bekräftigung des ganzen Daſeins, indem daſſelbe auf ſeinen Anfangspunct zurückgeht. Der Menſch hat ſich wieder zur Einheit mit ſich hergeſtellt oder vielmehr, er wird durch die Natur dazu hergeſtellt und weiß erwachend nicht, wie ihm geſchehen.

Das Erwachen ſtellt ihn daher der Objectivität der Welt mit friſchem Muth gegenüber. Im normalen Schlaf geht ihm im Unterſchiede von dem tiefen, traumloſen Nachtſchlaf der traumerfüllte Morgenſchlummer voran, in welchem die Vorſtellung der Objectivität ſchon zu ſpielen beginnt. Allein das Erwachen iſt der Abſprung aus dem Reich der Träume und der Selbſtvergeſſenheit in den Tag des Bewußtſeins. Das Inſichſein kehrt ſich wieder nach Außen u. ſ. f. Der Zuſammenhang mit der Welt wird von Neuem geſetzt und der Wachende nimmt ihn zunächſt da wieder auf, wo er ihn beim Einſchlafen verließ. Er beſinnt

ſich und findet nun oft, was er, vom Tagleben ſchon aufgerieben, einſchlafend umſonſt ſuchte. Das Sprichwort ſagt daher ſehr gut: man ſolle ſich etwas beſchlafen, um das Richtige zu treffen. Der Erwachte läßt alſo den Schlaf aus ſeiner Erinnerung als den Zuſtand der Thatloſigkeit fallen. Iſt daher die Objectivität während des Schlafs eine ganz andere geworden, ſo entſteht im Erwachenden die Verwunderung darüber; er fragt ſich, ob er träume? u. ſ. w. Die Trunkenheit läßt ebenfalls das Verhältniß der Subjectivität und Objectivität ſich aufheben; der Trunkene, wenn er auch noch ſpricht u. ſ. w., träumt ſchon; er entſchläft endlich, etwa in einem Rinnſtein, und kann ſich erwachend keine Rechenſchaft geben, wie er dahin gekommen, zweifelt an ſeiner Umgebung u. ſ. f., wie die Poeſie der Shehezerade, auch Shakeſpeare in ſeinem betrunkenen Keſſelflicker ſolche Situationen benutzt haben. Wir ſagen daher ganz richtig, daß wir vom Schlaf überraſcht oder übernommen, übermannt werden, weil er von unſerem Willen unabhängig iſt. Alle Mittel zum Schlaf kommen zuletzt auf die unerlaßliche Bedingung zurück, daß man gewacht haben müſſe. (Vgl. Schultz Lebensverjüngungskunst, Berlin 1842, über dieſen Punct, den eine frühere makrobiotiſche Diätetik oft falſch behandelte, weil ſie die Conſumtion der Kraft vermeiden und das Pfund derſelben lieber vergraben, als es wuchern laſſen wollte.) Wenn Jemand ſagt, er könne ſchlafen, wann er wolle, ſo iſt dies nur relativ wahr und heißt ſo viel, als den einer Conſtitution nothwendigen Schlaf in verſchiedene kleinere Quanta vertheilen, nicht aber unbedingte Schlaffähigkeit.

Drittes Capitel.

Die Empfindung.

Die natürlichen durch das Leben des Planeten, durch die Race und die individuelle Beſchaffenheit des Temperaments wie der Anlage geſetzten Qualitäten bleiben durch das ganze Leben

des Individuums die nämlichen, wenn sie auch modificirt werden. Die durch die Natur gesetzten Veränderungen haben einen periodischen Verlauf, dessen Basis das Anderswerden des Organismus auf den verschiedenen Altersstufen ist; die qualitative Bestimmtheit des Geschlechts wird davon afficirt, und selbst der periodische Wechsel von Schlaf und Wachen ist in seinem Maaß dadurch bedingt. Kinder schlafen fester und länger als Greise. Die Einheit der Bestimmtheit als solcher und der Veränderung, ohne daß dieselbe an den stufenmäßigen Verlauf des Lebens gebunden ist, ist die Empfindung. Der Geist findet sich bestimmt. Im Gegensatz von Schlaf und Wachen ist nicht blos eine andere Stimmung, wie das Sonnenlicht, die Beschaffenheit der Atmosphäre, die Jahres- und Tageszeit, sie erwecken kann, oder wie sie durch das Temperament, die Anlage des Menschen hervorgebracht wird, sondern er ist darin ein ganz anderer, indem während des Schlafs das geistige Leben in die Lethe des ursprünglichen Zustandes vertieft wird, worin die Geistigkeit von der Leiblichkeit noch ungeschieden war, während des Wachens aber Irritabilität, Sensibilität, Bewußtsein, Selbstunterscheiden der Sub- und Objectivität hervortreten. Folglich ist dieser Gegensatz der, in welchem die unmittelbare Einheit des Geistes mit seiner Natürlichkeit sich schon aufzulösen beginnt. Aber als erst im Anfang überwiegt noch das Positive der Naturbestimmtheit. Die Empfindung ist als besondere zugleich eine entstehende und vergehende. Keine hat eine absolute Dauer; keine ist als einzelne unmittelbar von den natürlichen Veränderungen des Geistes abhängig. Das Empfinden ist das Außersichsein des Geistes, das eben so sehr sein Insichsein ist. Die Empfindung ist nun zu begreifen:

1) für sich im Allgemeinen;
2) im Unterschiede von sich selbst;
3) in der Einheit mit der Subjectivität des Geistes, die an sich alle Empfindungen durchdringt und dadurch im Geist die Entzweiung mit seiner Leiblichkeit einleitet.

Wenn die Empfindung als solche von den natürlichen Qualitäten und Veränderungen unterschieden wird, so soll damit nicht

gesagt sein, daß nicht die Naturbestimmtheit des Individuums sowohl als in ihm sich gleich bleibende, wie als sich verändernde, auch empfunden würde. Das Empfinden setzt immer: 1) ein Subject voraus, das empfinden, 2) einen Inhalt, der von demselben empfunden werden kann. Beide sind an sich als Möglichkeiten von einander getrennte Existenzen. Das Empfinden selbst ist der Proceß, in welchem die Möglichkeit der Einheit des Empfindbaren und des Empfindenden sich verwirklicht. Für das der Empfindung fähige Subject ist diese Realität von dem Dasein und der Energie seiner Nerven abhängig. Wird von einem Gemeingefühl, einem gemeinschaftlichem Sinn oder einem Allsinn gesprochen, so kann man vernünftiger Weise nur die Nerven darunter verstehen. Zur wirklichen Empfindung ist immer eine bestimmte, einseitige Erregung derselben nothwendig. Das Empfinden überhaupt theilt der Mensch mit dem Thier. Wie aber seine Stimmung durch die Jahreszeiten, wie sein Altern, Wachen u. s. f. als natürlicher Zustand zugleich geistige Bedeutung hat, so auch das Empfinden. Dies ist daher in sich ein *umgekehrter Doppelproceß*: 1) Vergeistigung der von Außen kommenden organischen Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der *sensitiven* Nerven individualisiren; 2) Verleiblichung der von Innen, aus der reinen Spontaneität des Geistes entstehenden Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der *motorischen* Nerven organisch individualisiren. Diese aus dem Geist *als Geist* entspringenden, auf Vorstellungen und Begriffen beruhenden Empfindungen hat das Thier gar nicht, weil es nicht zu denken, mithin auch nicht zu wollen vermag. — Wird dem *äußeren* Sinn, wie sonst geschah, ein *innerer* entgegengesetzt, so ist dies, soll anders etwas dabei gedacht werden, in Wahrheit nur der Geist selbst. Der Gehörsinn taugt nicht dazu, denn obwohl er der ätherischste der Sinne ist, so ist er doch eben das Organ für die Tonwelt, also für ein Aeußeres. — Die *Physiologie* der Sinne, obwohl sie ein traditionelles Capitel der gewöhnlichen Psychologie ausmacht, muß von ihr ausgeschlossen bleiben. Die Theorie aber der *Bildung* der Sinne, der angemessensten Mittel ihrer Erregung, Stärkung, Uebung, gehört in die *Pädagogik*.

I.

Die Empfindung an sich.

Die Empfindung ist das unmittelbare Dasein des Geistes in seiner unmittelbaren Identität mit der Natur, worin er sich eben so sehr durch sie als durch sich bestimmt findet. Inhalt der Empfindung ist daher Alles; es ist nichts, was das Empfinden von sich ausschlösse. Der niedrigste wie der höchste Inhalt werden gleichmäßig von ihm befaßt. Allein die Form, in welcher der Inhalt existirt, ist die absolute Einfachheit, d. h. das Ununterschiedensein des empfindenden Subjectes von dem, was empfunden wird. Der Mangel dieses Unterschiedes ist es, wodurch auch das Ununterschiedensein der Empfindungen als solcher sich begreift. Nicht als wenn nicht eine Empfindung von der andern oder das Subject von seinen Empfindungen verschieden wäre, aber der Unterschied ist hier noch nicht ein für sich und für das Subject gesetzter, nur erst ein an sich seiender.

So lange daher der Geist nur erst der empfindende ist, ist er, wäre er noch so reich an Inhalt, als wirklicher Geist, arm, denn die Fülle ist eine unaufgeschlossene; wie ein Berg gediegenes Metall enthalten kann, das aber noch nicht zu Tage gefördert ist, wo der Werth, den es an sich hat, erst zur Realität kommt. Das Empfinden ist nicht zu verwerfen, wie man wohl gethan hat, und der so oft citirte Satz: nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu, relativ ganz richtig. Es soll aller Inhalt des Geistes diese Innigkeit haben, von Mir, von meiner Subjectivität nicht getrennt werden zu können, nicht wie etwas, das ich nur abstract in mir trage, das, wie man sich wohl ausdrückt, nur meinen Kopf beschäftigt. Allein daraus folgt noch nicht, daß das Denken dem Empfinden als das Geringere untergeordnet werden müsse, wie in neuerer Zeit auch Viele gemeint haben, denn das Empfinden ist, weil es allen Inhalt in sich zuläßt, zufällig; das Schöne wie das Häßliche, das Gute und Böse u. s. f. können empfunden werden. Das Empfinden vermag nicht sich selbst zu beurtheilen; es ist an sich nur Stoff; das Denken hat erst über die Berechtigung des Empfundenen durch seinen

Begriff zu entscheiden. Das wesentliche Interesse des Geistes ist, daß er sein unmittelbares Ansichsein sich zum Gegenstand mache, es für sich gewinne und habe.

Das Empfinden ist also unmittelbares Dasein des Geistes. Allein alle Unmittelbarkeit ist selbst wieder vermittelt, was so oft vergessen wird, indem man das Unmittelbare als ein schlechthin Unmittelbares, nicht als ein relatives d. h. durch Vermittelung gesetztes begreifen will, dann aber, da der Begriff die Vermittelung enthält, es als ein Unbegreifliches stehen lassen muß. Der Mensch nämlich, wie er Resultat der natürlichen Zeugung ist, ist allerdings unmittelbar die ungeschiedene Einheit der Natur und des Geistes. Eben darum aber ist das Empfinden ein durch die Natur und den Geist vermitteltes, so daß die Empfindung sich in sich selbst als die von Außen nach Innen oder von Innen nach Außen gehende unterscheidet. Einen besonderen Sitz hat der Geist als empfindende Seele nicht, sondern ist durch den ganzen Organismus hin überall Centrum und überall Peripherie. Soll einmal von einem eigenthümlichen Seelenorgan die Rede sein, so können dies nur die Nerven überhaupt sein.

II.

Die Empfindung im Unterschiede von sich selbst.

Das Empfinden ist zunächst die durch die Affection des Organismus gesetzte Bewegung: die äußere Empfindung; sodann aber umgekehrt die durch die Spontaneität des Geistes gesetzte Bewegung: die innere Empfindung. Da aber der Mensch kein dualistisches Wesen ist, so vergeistigt sich die äußere eben so, als die innere sich verleiblicht. Die Nerven sind die steten Vermittler dieses Processes, und es gehört zur vollen Gesundheit, daß jene Verinnerung des Aeußeren und diese Veräußerung des Inneren ohne Hemmung sich vollziehe. — Daß hier weder von der ethischen noch von der ästhetischen Würdigung der Empfindungen die Rede sein kann, versteht sich von selbst und brauchte auch gar nicht gesagt zu werden, wenn diese Verunreinigung der Psychologie nicht so häufig wäre.

A. Die äußere Empfindung.

Der menſchliche Organismus iſt die individuelle Totalität des Naturlebens. Er hat daher auch eine allſeitige Beziehung auf daſſelbe, und die Natur erfaßt inſofern ſich ſelbſt in ihm. Seine Sinnigkeit iſt nicht Anderes, als die Bemächtigung der Natur nach ihrem ganzen Daſein in der Form der Empfindung. Die Organe derſelben ſind die tiefſte Concentration der Natur, ihr ſich in ſich ſelbſt Zurückwenden. Hieraus ergibt ſich ſchon die Eintheilung der Sinne, daß nämlich Luft, Licht u. ſ. f. im Organismus ihren beſonderen Reflex haben müſſen. Nur darf man hier noch nicht an die Modification des Gebrauchs der Sinne durch das Wahrnehmen denken, denn dieſe fällt erſt in das Bewußtſein.

Die Natur iſt im Allgemeinen Materie, und der Sinn für dieſelbe als ſolche iſt das Gefühl. Die Begrenzung der Materie im Raum und ihr mechaniſcher Zuſammenhang mit ſich wird durch daſſelbe ergriffen. Die Materie iſt aber auch in ſich mannigfach beſtimmt, und dieſe qualitative Differenz äußert ſich in der Auflöſung und Umgeſtaltung des Materiellen durch den chemiſchen Proceß, welcher im Geruch und Geſchmack empfunden wird. Es iſt hier nicht blos die Geſtalt und Bewegung an ſich, ſondern auch die innere Beſchaffenheit des Objects, welche ſich dem Sinn aufſchließt. Von dem mechaniſchen Zuſammenhang und der phyſikaliſchen Beſtimmtheit der Materie iſt endlich die Geſtaltung unterſchieden, welche ſie ſich von Innen heraus gibt, das organiſche Leben. Für die Weiſe der Erſcheinung deſſelben nach Außen hin wird das Licht weſentliche Bedingung; der durchſichtige Glanz des Kryſtalls, der den Uebergang macht von der unorganiſchen Natur zur organiſchen; die Färbung der Pflanzen, die zum Theil von der Aufſaugung des Sonnenlichtes abhängt; die Seele, welche aus dem thieriſchen Auge herausſcheint; u. ſ. f. Die kosmiſche Lichtentwicklung tritt beſonders für die organiſche Natur als bedeutend hervor. Der Lichtſinn, Farbenſinn im Allgemeinen iſt das Auge. Der Kryſtall hat in ſich gar kein Leben; die Pflanze hat eine empfindungloſe Saftbewegung und ſelbſtthätiges Wachsthum; das Thier

iſt weſentlich Selbſtgefühl und je mehr es ſich in ſich den Organen nach vermannigfaltigt, je höher alſo die Gegenſätze in ihm ſich ſpannen, um ſo intenſiver äußert es auch ſein Selbſtgefühl durch die Stimme. Daß dieſelbe in den Vögeln ſo lebendig hervortritt, hat ſeinen Grund darin, weil ſie hauptſächlich für die Luft organiſirt ſind, alſo die Bildung der Lunge, der Bruſt, der Athmungswerkzeuge, hier zuerſt ſich recht entſchieden darſtellt. Das Tönen iſt hier nicht blos Folge einer mechaniſchen Veränderung, eines Erzitterns der Cohäſion des Körpers in ſich, ſondern es iſt ein freies Product des Organismus, der in dem hervorgeſtoßenen Laut ſich ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit nach manifeſtirt; das Thierreich zeigt uns eine unendliche Mannigfaltigkeit der Laute. Darin aber ſtimmt es mit dem Tönen des Unorganiſchen oder organiſch Empfindungloſen überein, daß der Ton auch in dieſem die Innerlichkeit d. i. die Lockerheit, Feſtigkeit, Eigenheit des Zuſammenhangs mit ſich ſelbſt kund gibt. Der Sinn dafür iſt der des Gehörs.

Schon aus dieſer Rückſicht auf die Natur, welche ſich in den Sinnen reflectirt, von ihnen aſſimilirt wird, ſo daß Nichts in ihr vorkommen kann, was ihnen entginge, wofür ihre Receptivität nicht ausreichte, ergibt ſich, daß der Gehörſinn der tiefſte iſt, denn er iſt der, welcher in die Innerlichkeit des Lebens hinabreicht.

Der Gefühlsſinn bedarf der unmittelbarſten Berührung mit dem von ihm empfundenen Object. Die ſinnliche Erregung, Luſt, Schmerz, iſt daher bei ihm am mächtigſten, die Idealität aber am geringſten. Im Riechen und Schmecken iſt auch noch ein Taſten, ein unmittelbarer Contact mit dem Empfundenen vorhanden, allein die Empfindung geht nicht ſo in die Breite, wie im bloßen Hautſinn. Man ſagt zwar auch, es kitzele etwas den Gaumen, allein zwiſchen einer ſolchen Wohlempfindung und dem nur mechaniſchen Hautkitzel iſt noch ein großer Unterſchied. Geſicht und Gehör ſtehen mit dem von ihnen empfundenen Gegenſtande in gar keinem ſo unmittelbaren Zuſammenhange, daß von einem Taſten die Rede ſein könnte. Zwar gehen von dem geſehenen Gegenſtande Lichtwellen, von dem ge-

hörten Schallwellen aus, allein eben dies die Luft durchschwebende Bild ist die Vermittelung zwischen dem sicht- und hörbaren Object selbst und den ihm correspondirenden Sinnorgan. Der Gesichtssinn scheint der am wenigsten den Gegensatz sinnlicher Lust oder Unlust erregende und darum intellectuellste Sinn zu sein, allein wenn der Tonsinn uns schneller und gewaltiger afficirt, so ist diese Innigkeit vor jener nonnenhaften Kälte des Sehens kein Mangel, vielmehr ein Vorzug. Auch darum wird dem Gesichtssinn wohl der Vorrang vor dem Ohr zuerkannt, weil er der Intelligenz eine größere Menge von Gegenständen zuführe. Dann vergißt man aber theils, daß die Welt der Töne, das Rauschen, Sausen, Pfeifen, Klingen, Flüstern, Seufzen, Schnarren u. s. f. an Verschiedenheit der der Farben gar nichts nachgibt; theils, daß durch die Sprache dem Menschen ein viel weiteres Reich von Vorstellungen offenbart werden kann. Blinde sind bildungsfähiger und humaner im ächten Sinne des Wortes, als Taube, besonders Taubgeborene.

Daß kein Sinn für den andern vicariren kann, liegt in ihrer qualitativen Differenz. Surrogat kann wohl die Thätigkeit Eines Sinnes für die eines anderen werden; der Blinde kann durch Tasten zur Vorstellung der Form von Manchem kommen, jedoch ohne daß ihm dadurch die Projection einer Anschauung entstände; im Riechen anticipirt man auch schon das Schmecken u. s. f. Allein es sind dies doch immer nur Analogieen, die für höhere Verhältnisse gar nicht mehr genügen. Der bekannte, von Cheselden 1727 geheilte und sorgfältig beobachtete, von zarter Kindheit an bis zum dreizehnten Jahr Blindgewesene wunderte sich darüber, daß die Menschen, die ihm am meisten zusagten, keineswegs auch in ihrer Erscheinung die schönsten waren und seinem Gesichtssinn eben so gefielen, wie seinem Gehörsinn. Wenn der Blinde Farben unterscheidet, so haben diese Differenzen für ihn eine ganz andere Weise, als für den Sehenden. Dem Blinden fehlt die Lichtqualität. Wenn im magnetischen Zustande eine Verschmelzung der Sinne existirt, ein Gemeingefühl, in welchem, wie versichert wird, nicht blos auf die Herzgrube, sondern selbst unter die Fußsohle gelegte Briefe sollen gelesen werden

die Temperatur sind ganz allgemeine Prädicate des Körperlichen. Die Negation dieser Allgemeinheit ist die physikalische Besonderung, welche nur in der reellen Auflösung der Körper empfunden wird. Der Geruch empfindet sie in der Form der elastischen, der Geschmack in der der tropfbaren Flüssigkeit. Mit dem Gefühlssinn sind beide Sinne dadurch identisch, daß die Haut ihr Organ ist und die Zunge sogar als ein höchst beweglicher Finger gelten kann. Auch darin stimmen sie überein, daß sie mit dem empfundenen Object sich in unmittelbaren Contact setzen. Allein im Riechen wie im Schmecken wird das Object zugleich wirklich assimilirt, das Glas z. B. von den Schleimhäuten der Nase eingesogen, durch den Mund in Lunge und Magen hin eingeathmet u. s. f. Es ist daher das Charakteristische dieser Sinne, daß sie sich auf den Ernährungsproceß beziehen und dadurch die Begierde des Menschen heftig aufreizen. Der Geruch verbreitet sich bis in die Eingeweide hin eben so wohl, als bis in das Gehirn und vermag daher durch die Flüchtigkeit des Gases, Ohnmacht, Ekel, Steigerung der Vitalität u. s. f. schnell zu erregen. Die Luft ist etwas Unscheinbares, allein Alles verflüchtigt sich in dieselbe, sollte auch die Exhalation, die Vergasung des Soliden, unserer Wahrnehmung sich entziehen. Jeder Körper hat seinen eigenthümlichen Geruch; auch der solide riecht, wenn gleich oft so unmerklich, daß wir ihn relativ geruchlos nennen. Der Geruch vermag uns daher schnell und lebhaft eine Vergangenheit zurückzurufen oder eine beginnende Veränderung vor ihrer ausdrücklicheren Erscheinung vorherzuwittern, weil er das Specifische eines Aufenthaltes, eines Zimmers, eines Waldes u. s. f. in einfacher Gestalt in sich birgt. Der Geschmack dagegen vertieft den Menschen ganz in die Gegenwart und für ihn ist der Geruch, z. B. für den Hungrigen der Bratenduft einer Küche, die Anticipation des Genusses. Das Essen und Trinken — die Zerstörung des Körperlichen, um seine Qualitäten zu schmecken, bis sie geschmacklos geworden sind — fesselt den Menschen ganz an den Augenblick; er vergißt darüber Vergangenheit und Zukunft; dies Bekenntniß scheint demüthigend für den Menschen, allein die Erneuung der Leiblichkeit ist auch nicht so

gering anzuschlagen, da sie der Träger des erscheinenden Geistes ist. Nur durch den Organismus kann der Geist sich realisiren; nur durch ihn das ideelle Fürsichsein aus seiner Abstraction heraus bringen. Die Menschen ziehen daher, wo sie ohne Reflexion fröhlich sein wollen, das Essen und Trinken als Hebel herbei, und Bulwer gibt durch seinen Pelham den Rath, einem Menschen, dessen Vertrauen man gewinnen wolle, erst etwas vorzusetzen, bevor man sich ihm eröffne. Wegen des affirmativen Charakters des Schmeckens wird es selbst Gewohnheit, die Kauwerkzeuge zu beschäftigen. Orientalische Völker kauen Betel; auf Speichern und Schiffen, wo nicht geraucht werden darf, in Gefängnissen der Casematten, kauen die Arbeiter, Matrosen u. s. f. den Taback; das Tabackrauchen ist nichts anderes als ein ätherisches Schmecken. Eine Geschichte der Geselligkeit läßt sich ohne stete Berücksichtigung des Geruchs- und Geschmackssinnes nicht denken. Für ersteren findet man in Lemontey's Sittengeschichte Frankreichs unter der Regentschaft Philipps von Orleans die interessantesten Data. Von einer Geschichte der Zechkunst hat Gervinus in den Gesammelten kleinen historischen Schriften, Leipzig 1839, S. 161—90 eine Skizze gegeben und bemerklich gemacht, wie die Neigung zum Genuß des reinen Weins mit der Blüthe geistiger Bildung eben so zusammenfällt, als vorher der Genuß des Obst- und Kornweins mit der anfangenden und später der der gebrannten Weine mit der übersatten Culturperiode der Völker. Es ist merkwürdig, daß Völker, welche geistig contrastiren, auch in der Befriedigung des Geschmackssinnes weit auseinandergehen, z. B. Franzosen und Engländer; wenn erstere Bouillon und Saucen meisterhaft bereiten, so haben letztere in der Mockturtlesuppe, im Beefsteak, im Pudding ihre Virtuosität und kennen keine andere Sauce als geschmolzene Butter. Man spricht auch von der Französischen Küche u. s. f. Daß in der Jugend der Sinn des chemischen Processes noch sehr indifferent ist, hat seinen Grund theils in dem schnellen Wachsthum des Körpers, dem es mehr auf die Masse ankommt, weshalb alle Kinder gierig sind; theils darin, daß die Kinder, wie die Wilden, noch keine große Mannigfaltigkeit des Genusses kennen,

mit welcher sich die Stärke des Geschmacksorgans erst entfaltet, so daß die Friandise im Alter immer reger hervortritt. Da ist Leckerei, was in der Jugend Näscherei ist. Aeltere Leute sprechen bis zur tödtlichen Langenweile von ihren Lieblingsgerichten und wollen Gottes Gaben „mit Verstand" genießen. Ein Goethe hielt es nicht unter seiner Würde, im hohen Alter seinen Freund Zelter an die Sendungen der Märk'schen Rüben als einer Festschüssel für seinen Tisch zu erinnern. Wenn Völker alt und reich werden, viel Handelsverbindungen haben, so tritt der gewöhnlichen Stillung des Nahrungstriebes die Delicatesse gegenüber und hierin vermag der Mensch Erstaunliches zu leisten, was ihn oft dem Wilden gleich zu setzen scheint, z. B. Austern lebendig zu verschlingen! — Daß der Riechsinn bei dem zarteren Frauengeschlecht eine größere Rolle spielt, ist erklärlich und nur im Tabackschnupfen wird es von den Männern wenigstens öffentlich übertroffen.

3) Der ideale Sinn.

Der Gefühlssinn ist in seiner Activität passiv und läßt das empfundene Object nach seiner Unmittelbarkeit bestehen; eine Glasscheibe wird durch das Betasten nicht verändert; ein Stück Holz, das meinen Fuß drückt, bleibt, was es ist u. s. f. — Der Sinn des chemischen Processes ist in seiner Empfindung ebensowohl passiv als activ; die Schleimhaut der Nase, die Nervenwarzen der Zunge assimiliren das empfundene Object. Das Riechen ist nur möglich, insofern der riechende Körper sich auflöst und als Gas sich preisgibt; das Schmecken nur, insofern der geschmeckte Körper durch die Kauwerkzeuge zerstört und durch den Schleim der Zunge in seine chemischen Bestandtheile zersetzt wird; alle Producte der organischen Natur werden nur in ihrer Reduction zum unorganischen Dasein genossen. — Der ideale Sinn ist ebenfalls die Einheit der Passivität und Activität, allein nicht, wie im Sinn des chemischen Processes, eine unmittelbare, sondern vermittelte. Das Object, welches empfunden wird und allerdings auf sinnliche Weise das ihm correspondirende Organ erregt, wird von demselben reproducirt, und dies Bild ist der wahre Inhalt

der Empfindung. Folglich iſt dieſe Unmittelbarkeit eine durch die Reproduction des Objects vermittelte. Allerdings wird auch im Gefühl nur die Nervenaffection, im Riechen und Schmecken gleichfalls nur dieſe empfunden; allein die Objectivität, da ſie in der Haut ſich ausbreitet, iſt keineswegs ſo ſelbſtſtändig, als im idealen Sinne, weil die Activität deſſelben nicht blos negativ, ſondern eben ſo ſehr poſitiv ſich verhält. Im Riechen und Schmecken wird der Gegenſtand entweder in ſeiner elaſtiſchen oder tropfbar flüſſigen Auflöſung empfunden; im idealen Sinne ſtellt er ſich nur in ſeinem Reflex dar.

Der ideale Sinn iſt aber wiederum ein doppelter; einerſeits bezieht er ſich auf die Materie im Raum, wie der Taſtſinn, andererſeits auf die Materie in der Zeit, wie ſie die ſich in ſich verändernde und doch mit ſich identiſch bleibende iſt, nicht, wie im chemiſchen Proceß, in der Veränderung ſich auflöſt. Jener iſt der Sinn des Geſichts, dieſer der des Gehörs.

Der Geſichtsſinn hat zu ſeinem Inhalt die Empfindung der Farbe, denn weder der Raum an ſich, noch die Materie an ſich können Gegenſtand für das Auge werden. Aber auch das Licht an ſich, ohne durch das Materielle ſpecifiſch getrübt und ſo zur farbigen Erſcheinung gemacht zu werden, iſt nicht Gegenſtand, ſondern nur die durch das Licht mittelſt der Luft verſichtbarte Materie, oder umgekehrt das durch die Materie verſichtbarte Licht. Es wird aber nicht blos die Farbe, ſondern auch der abſtracte Gegenſatz von Licht und Schatten in allen ſeinen Abſtufungen und endlich der Umriß der Objecte, ihre Begrenzung nach Außen hin erblickt. Weil der Geſichtsſinn ſich auf das verſtändige Erkennen bezieht, ſo bedarf er ſelbſt, um für die Intelligenz in den Dienſt zu treten und die Differenzen des Raums, das Maaß der Geſtalten zu faſſen, der Bildung. Das Fühlen, Riechen, Schmecken macht ſich ohne alle Umſtände von ſelbſt; aber das Sehen muß der Menſch lernen. Der Verſtand muß ſich mit dem Act des Sehens vereinigen. Cheſelden's ſchon oben angeführte Beobachtungen ſind hieran noch jetzt claſſiſch; der von ihm geheilte junge Menſch ſah die Objecte zuerſt ſo, als wären ſie in ſeinem Auge; dann erblickte er ſie außer ſich, allein wie auf Einer Fläche,

ohne Perſpective: auf Bildern ſah er anfänglich nur Farbenkleckſe; endlich erfaßte er auch die Vertiefung, den räumlichen Abſtand. Daß ihn die rothe Farbe am meiſten anzog, iſt eine große Conſequenz der Natur, inſofern Roth die Farbe der Farben, die Indifferenz des Gelben und Blauen iſt.

Der Gehörſinn hat zu ſeinem Inhalt die Empfindung des Tons, d. h. der elaſtiſchen Schwingung des Körperlichen, welche entweder, wie im Stoß und Fall, eine rein mechaniſche, oder, wie in der Stimme, wo der Mechanismus des Stimmapparates willkürlich den Laut hervorbringt, eine organiſch-mechaniſche iſt. Der Schall iſt die ſich in ſich verlaufende Cohäſionsveränderung, das Erzittern des Körperlichen in ſich, welches durch die Copie der Luftbebungen ſich fortſetzt. Wie das Auge das in den Lichtſtrahlen enthaltene Bild in ſich zuſammenfaßt, ſo das Ohr die von den tönenden Objecten ausgehenden Vibrationen, welche das Innere derſelben errathen laſſen. Die pſychiſche Würdigung des Gehörſinnes kann nicht von der Vergleichung einzelner Momente deſſelben mit eben ſo vereinzelten Merkmalen des Geſichtsſinnes abhängen, ſondern muß ſich aus dem Verhältniß des Sinnes zum Weſen des Geiſtes ergeben. Der Schall durchläuft in einer Secunde allerdings nur 1050 Fuß, das Licht 41,000 Meilen. Das Auge hat im Verdauen des Lichtes, in ſeinem Selberleuchten, in ſeiner Structur ſogar eine größere Energie, obwohl dem Ohr ein Thätigſein für ſich auch nicht abgeſprochen werden kann. Allein das Auge bleibt immer auf der Oberfläche des Körperlichen, vernimmt nicht deſſen ſeelenhafte Aeußerung, iſt abhängig von dem Gegenſatz des Hellen und Finſtern und durch materielle Schranken ſogleich gehemmt. Das Ohr dagegen wird der Vertraute des innerſten Lebensgeheimniſſes, das auf den Flügeln des Schalles emporſchwebt; es iſt zur Nacht eben ſo thätig als am Tage und verſchließt ſich durch keine Decke; wo das Auge nichts mehr abreichen kann, weil ihm undurchſichtige Körper den Weg verſperren, da faßt das Ohr noch die Erſchütterung und unterrichtet den Menſchen von den Vorgängen um ihn herum. Das Auge hat nur eine halbe, das Ohr eine ganze Sphäre zu ſeinem Object. Das Licht breitet ſich zwar wie

der Ton als Kugel aus, aber das Auge iſt für die Auffaſſung derſelben einſeitig, das Ohr nicht. Das Tönen iſt, ſo zu ſagen, eine Anſteckung alles Körperlichen mit ſeiner Bewegung. Dieſe geiſthaftere Natur des Tons drückt ſich beſonders in der Muſik und in der Sprache aus, welche letztere oft viel entſchiedener als das Auge, das allerdings ein Spiegel der Seele ſein kann, das Weſen eines Menſchen, ſeine Geſinnung, offenbart. Ein Menſch mag in den ſchönſten Phraſen mit heuchleriſchem Blick ſich vernehmen laſſen: der Ton der Stimme, Ein Lachen kann den in ihm verborgenen Mephiſtopheles enthüllen. Die Stimme läßt ſich zwar auch verſtellen, aber ſchwerer, als das Auge. Der höchſte Beifall, der einem Menſchen gezollt werden kann, iſt, daß ihm ein Lebehoch! zugerufen wird; die tiefſte Verachtung, die man Jemandem zeigt, iſt, daß man ihm eine Unmuſik, worin die Töne ſich ſchreiend vernichten, eine Katzenmuſik, eine Charivariſerenade bringt. Ohne das Wort, alſo auch nicht ohne das Ohr, iſt nichts Großes in der Weltgeſchichte vollbracht; Propheten, Geſetzgeber, Weiſe, Redner, Dichter, Feldherrn, appelliren an dieſen Sinn. Die Sorgfalt der Natur für denſelben, alſo die große Bedeutung, die ſie ſelbſt auf ihn legt, zeigt ſich auch darin, daß die Gehörknöchel die erſten fertig ausgebildeten Knochen eines jeden Fötus ſind.

Negativ zeigt ſich deſſen Intimität des Ohrs mit dem Geiſt namentlich in der Gemüthloſigkeit der Taubſtummen, denn der Taube kann auch ſich nicht ſprechen hören. Von Blinden haben ſich Viele ausgezeichnet; Taubſtumme aber ſcheinen, ſelbſt unterrichtet, im Allgemeinen nur halbe Menſchen zu ſein, denen die ächte Humanität fehlt, obwohl die neueren Beſtrebungen für ihre Bildung noch Vieles bei fortſchreitender Vervollkommnung hoffen laſſen, ſo daß dann die durch Herrn v. Baer in ſeiner Anthropologie mitgetheilte Schilderung der Taubſtummen von Itard in Paris keine Geltung mehr haben wird. Krauſe in ſeiner analytiſchen Philoſophie, Göttingen 1836, S. 319, welche eine ſehr ſorgfältige Entwicklung des Erkennens durch die Sinne enthält, erzählt nach Felibien's Bericht die Geſchichte eines jungen Franzoſen, der bis in ſein drei und zwanzigſtes Jahr

taub war und, nachdem er ſprechen gelernt hatte, angab, daß er von Tod, Jenſeits, Gott, nicht die geringſte Ahnung gehabt, obwohl er die Kniebeugungen der Meſſe u. ſ. f. in Gemeinſchaft ſeiner Eltern immer ſehr devot mitgemacht hatte. Auch hat das Sprechen der Taubſtummen ſehr natürlich etwas Klangloſes, Hölzernes, ja mitunter Widriges, weil es für ſie ſelbſt nur als mechaniſche Bewegung, nicht mit ſeiner Erfüllung durch den Ton exiſtirt und weil die Empfindung Anderer niemals durch den Ton als das Element der Innigkeit in ihre Seele geſchlichen iſt.

Daß kein Sinn für den andern die Function deſſelben übernehmen kann, wurde früherhin bemerkt und iſt vollkommen wahr, weil jeder ſein qualitativ abgegrenztes Gebiet hat. Wohl aber kann ein Sinn den andern berichtigen. Der Gefühlsſinn bedarf der anderen Sinne gar nicht. Das Riechen eben ſo wenig; auch nicht das Schmecken, obwohl der Genuß dieſes Sinnes durch das Geſicht theils erhöhet, theils vermindert werden kann, wie man ſagt, daß etwas appetitlich ausſehe oder nicht, was aber doch in erſterem Falle ſchlecht, im zweiten gut ſchmecken kann. Auch ſollen ſelbſt geübte Weintrinker bekanntlich im Finſtern verſchiedene Weinſorten ſchwer unterſcheiden und Tabackraucher nicht wiſſen können, ob ihre Pfeife noch brenne oder nicht. Der Geſichtsſinn wird durch den Gefühlsſinn, durch das Taſten, am meiſten ausgebildet, nicht, was ſeine qualitative Sphäre, die Farben, wohl aber, was das räumliche Verhalten der Objecte, die Entfernung, anbetrifft. Der Gehörſinn kann durch den Gefühlsſinn bedeutend unterſtützt werden, weil ſein Object, die elaſtiſche Cohäſionsveränderung, durch den ganzen Körper mitempfunden werden kann; daher man auch bei Harthörigen, welche den Schall mittelſt eines Stäbchens durch den Mund leiten, von einem Hören durchs Taſten geſprochen hat. Die Reinheit der Tonempfindung gewinnt unſtreitig durch Iſolirung des Sinnes, wenn man das Auge ſchließt, die untere Kinnlade nicht bewegt, den Mund jedoch etwas offen läßt; allein die Genauigkeit des Hörens wird durch die Mitwirkung des Sehens verſtärkt, weshalb wir uns auch nach der Richtung, aus der ein Schall kommt, unwillkürlich mit den Augen zu wenden pflegen.

Von solcher gegenseitigen Berichtigung und Ergänzung der Sinne unter einander, worin der Tastsinn also eine durch die Natur gesetzte Beziehung auf den Gesichtssinn hat u. dgl. m., ist die willkürliche Combination der verschiedenen Sinnesthätigkeiten wohl zu unterscheiden, in welcher der Mensch es unglaublich weit bringen kann. Um nur etwas ganz Gewöhnliches zu nehmen, einen Musiker, so finden wir die Augen mit den Noten, die Hände (bei Blaseinstrumenten auch die Zunge als Tastorgan) und das Ohr gemeinsam thätig, Ein Resultat hervorzubringen.

a) Die Qualität ist an sich schon Quantität, d. h. sie ist, bei aller Bestimmtheit, in sich selbst unterschieden, ohne durch solchen Unterschied ihr Was zu negiren. Da nun die Quantität die unbestimmte Grenze ist, so läßt sich darüber in der Wissenschaft nichts weiter ausmachen. Die Individuen modificiren das quantitative Verhalten in's Unendliche hin. Bei dem einen hat dieser, bei einem Andern jener Sinn das Uebergewicht.

Allein die Quantität als nichts der Qualität Aeußerliches hat auch eine Grenze, wo die Qualität als diese aufhört. Dies Maaß der Sinnesaffection wird sowohl durch die subjective Kräftigkeit des empfangenden Organs als durch die Stärke des gegebenen Eindruckes bestimmt. Die Angemessenheit der Außenwelt zum Organ besteht in dem augenblicklichen identisch Setzen der Passivität und Activität. Die Unangemessenheit der organischen Receptivität zur gegebenen Objectivität vernichtet die Empfindungsnerven. Die Maaßlosigkeit kann sowohl allmälig als plötzlich hervorgebracht werden, indem die immer wiederholte Erregung die Empfindungsnerven eben so abnutzt und endlich annullirt, als die gewaltsame, plötzliche Ueberspannung. Im Gefühlssinn erscheint diese Ertödtung der Nerven als Lähmung, Erstarrung, Unempfindlichkeit, und es begreift sich daraus der consequente Fortgang von fleischlicher Wollust, die nichts als ein Kitzel des Hautsinnes ist, zur Grausamkeit, die im wollüstigen Druck der Haut schon angelegt ist, dann aber für sich hervortritt und im Schmerz die Lust sucht, weil er wenigstens eine Erregung des Sinnes ist. Merkwürdig ist es, daß das sich peitschen Lassen,

wie es bei impotenten Wollüstlingen vorkommt und schon Petronius in seinem Satyrikon es lächerlich macht, eben solche Wollust gewährt im Selbstempfinden, als das Andere Geißeln, wie es im Flagellantismus der Mönche, wenn sie als Beichtväter Weiber züchtigten, namentlich bei den Jesuiten, nicht selten vorgekommen ist. — Geruch und Geschmack sind einer großen Ausdauer auch bei heftigen Eindrücken fähig; d. h. der Mensch kann wohl leicht durch einen Geruch oder Geschmack überwältigt werden, allein es dauert lange, ehe die Orgone dieser Sinne abgestumpft sind; doch ist der Riechsinn, als mehr der unverschämten Zudringlichkeit der ihm überall auflauernden Gasarten ausgesetzt, gewöhnlich früher ertödtet, als der Geschmackssinn, zumal derselbe an der Wand des Gaumens und der Zähne ebenfalls noch ein cooperirendes Organ besitzt. Durch Steigerung der Affection kann man so weit kommen, wie Friedrich der Große, der endlich den Rand seiner Schüsseln mit assa foetida bestreichen ließ, um den stumpfen Zungennerven aufzureizen. — Das Gesicht vermag ein ungeheures Quantum von Licht und Dunkelheit und einen sehr raschen Wechsel ihres Gegensatzes zu ertragen, weil es beständig auf das lebendigste reagirt. Newton war einst durch das Sonnenlicht geblendet, so daß ihm unaufhörlich nur ihr Bild vorschwebte; er schloß sich vierzehn Tage in ein dunkles Zimmer ein, worauf sein Auge die Capacität der Lichtaufnahme wieder gewonnen hatte. Erblindung kann natürlich eben sowohl durch von Außen als von Innen kommende Affection der Sehnerven entstehen. — Das Gehör ist noch empfindlicher als das Auge. Man kann eher Schmutz zu schauen, als ein Gewirr dissonirender Töne zu hören ertragen. Auch erschreckt uns ein plötzlicher Lärm mehr, als eine plötzliche Verdunkelung des Lichts. Ein anhaltendes heftiges Geräusch hebt sich freilich in seiner Wirkung selbst auf. Im gleichmäßig anhaltenden Mühlengeklapper oder Kanonendonner kann man sich endlich wieder verstehen; man hört ihn nicht mehr, sagt man naiver Weise. — Jeder Inhalt kann bald an sich, bald in Bezug auf einen anderen stärker oder schwächer empfunden werden. Für die actuelle Existenz einer Empfindung ist der Grad der ihr unmittelbar vorangehenden nicht gleichgültig. Man kann dies

Verhältniß das mechaniſche und ſtatiſche nennen. Kluge Leute, Macchiavelliſten, Verführer, berechnen den Moment, in welchem eine Empfindung das Maximum oder Minimum im Complex mit andern Empfindungen erreicht haben muß. Aber auch Poeten thun dies.

b) Die Sinne ſind in der äußeren Empfindung die Organe der Receptivität; ihre Erregung, inſofern nicht von der willkürlichen Spannung derſelben durch die Aufmerkſamkeit die Rede iſt, geht von der Natur aus. Allein ſie ſelbſt ſind auch dem Geiſt Objecte, worin er ſich, ſein Gemüth, wieder reflectirt. Die Natur reflectirt ſich durch die Vermittelung der Sinne in den Geiſt, und, da jeder Sinn mittelſt der Nerven mit dem ganzen Organismus, alſo auch mit den übrigen Sinnen, in Conſenſus ſteht, ſo durchdringt die Affection Eines Sinnes den ganzen Menſchen und ſtimmt ihn auf eigenthümliche Weiſe. Die Reflexion des Geiſtes in die Thätigkeit der Sinne begreift ſich nur, wenn man die Einheit des Geiſtes und der Natur erwägt, indem die Natur als die äußerlich gewordene Idee dem Geiſt ſelbſt nichts Aeußerliches, wenn gleich von ihm Unterſchiedenes iſt. Ein Dualismus, der den Menſchen aus Leib und Seele als aus zwei „Beſtandſtücken" zuſammenſetzt, wird nie dahinter kommen, wie der Geiſt in ſeinen Sinnen eine unmittelbare Symbolik habe. Allerdings läuft hier unendlich viel Zufälliges, rein Subjectives mit unter, allein in dem Begriff der Phantaſie und Kunſt zeigt ſich ſpäterhin auch die Nothwendigkeit dieſes pſychiſchen Grundes. Der materielle Gefühlsſinn als der ſubjectivſte iſt am wenigſten einer ſymboliſchen Objectivirung fähig. Was von ihm beigebracht werden könnte, fällt Alles ſogleich in die Sphäre der Mimik; z. B. man kratzt ſich in Verlegenheit hinter den Ohren. — Der Geruch hat unſtreitig ſchon eine Objectivität, allein eine ſchwer zu ſagende, weil er individuell zu verſchieden iſt. Doch vermögen Wohlgerüche, wie der Duft von verbrennendem Sandelholz, Bernſtein, Weihrauch, dem Gemüth eine erhabenere Stimmung zu bereiten, d. h. der Geiſt findet in dieſer Objectivität nichts der Vorſtellung des Erhabenen Widerſprechendes wieder; er macht ſie zum ſymboliſchen Reflex ſeines Innern; es iſt zwiſchen dem

Aeußern und Innern eine Correspondenz. — Der Geschmack ist ebenfalls individuell ein höchst verschiedener. Allein die Mannigfaltigkeit der Speisen oder ihr specifischer Geschmack können den Menschen doch aus der Indifferenz des prosaischen Werkeltagslebens herausreißen und der piquante Geschmack ist es namentlich, der ihn gewaltsam aus sich herauszugehen nöthigt, der haut goût von putrescirendem Fleisch, Käse, Eingeweiden der Vögel u. s. f. S. Grabau's chemisch-physiologisches System der Pharmakodynamik, Bd. II, Kiel 1838, S. 427 ff.

α) Der ideale Sinn hat eine viel entschiednere Symbolik und zwar von den beiden Formen, in denen er sich darstellt, der Gesichtssinn die bestimmteste, weil die Unterschiede der Farben sich auf eine dem Verstand zusagende Weise nebeneinander zeigen. Fühlen, Riechen, Schmecken, hat auch an sich keine so abgeschlossene Totalität, als der Farbenkreis ist, den das Auge auch subjectiv zu produciren und die Einseitigkeit der ihm gegebenen Erscheinung aus sich zu ergänzen sucht. Die Farben sprechen den Geist verschieden an, weil er umgekehrt sich in ihnen nach seinen verschiedenen Stimmungen ausgesprochen findet. Weiß und Schwarz sind die Negation der Farbe, das erstere als negative Position, das zweite als positive Negation. Das Weiße ist die Möglichkeit, alle Farben auf sich erscheinen zu lassen. Es stimmt daher nüchtern; der reine Gedanke, der Verstand, die Unbefangenheit des Gemüths symbolisiren sich darin. Für die Unschuld ist es Symbol, insofern dieselbe als Schuldlosigkeit genommen auch thatlos ist; die abstracte Reinheit, die aber die Möglichkeit der That ist, erscheint darin. Für Engel, die ohne Geschichte sind, passen weiße Kleider; auch bei den Negern ist die Vorstellung guter Genien die, sie mit weißer Draperie zu bekleiden; für Schulstuben und Auditorien, um der Intelligenz Nichts von Außen zuzuführen, eignet sich eine tabula rasa der Wände u. dgl. m. Das Schwarz dagegen ist die Vernichtung der Farbenunterschiede, die in ihm zu Grunde gehen. Der Schmerz eines Verlustes, die Trauer, die Entzweiung des Gemüths, die Schuld der That, stellen sich darin dar. Das Grau als die Einheit des Weißen und Schwarzen ist die Farbe des wesenlosen Scheines; die

Möglichkeit, etwas zu manifestiren und die Wirklichkeit, die That bereits im Rücken zu haben, verschwimmen unsicher in einander. Die Entsagung, die Furcht, die Unentschiedenheit, Unheimlichkeit, der Zweifel, sind darin objectiv. Und darin liegt zugleich eine gewisse negative Würde. Es ist daher nicht zufällig, wenn die Vorstellung von Geistern consequent die Kakodämone in Schwarz, die Agathodämone in Weiß, solche aber, die in mittleren Zuständen sich befinden, die vom Bösen zum Guten tendiren, erlöst werden wollen u. s. f., grau einkleidet. In dieser Uniform des sogenannten Geisterreichs stimmen auch die verschiedensten Zeiten und Völker überein, nicht, weil etwa die Geister an sich in solcher-Weise existirten, sondern weil die natürliche Symbolik zu einer solchen Objectivirung nöthigt. Die Hetrusker z. B., wie ihre Vasengemälde zeigen, sind hierin mit den Schwärmereien der Seherin von Prevorst und Jung Stillings ganz einverstanden.

β) Der wahrhafte Farbengegensatz ist der des Gelben und Blauen, der sich im Rothen auflöst. Das Gelbe, wenn es rein ist, wehet, wie Goethe sich in der Farbenlehre ausdrückt, auf welche übrigens hier verwiesen werden muß, uns warm an. Es ist die Farbe der Heiterkeit, des activen Aufschwunges. Das Blau hingegen ist die Objectivirung des Reizes, der noch keinen festen Gegenstand hat. Es zieht uns an; es ist nachgiebig und doch ist es ohne Sättigung, sehnsuchtsvoll. Der Schwärmende expandirt seinen Blick im blauen Himmel, löst die Seele darin auf. Blau ist wirkliche Farbe und nicht wie das Weiße kahle Möglichkeit, jedoch ohne bestimmtere Aufregung. Die Treue kann ihre Stimmung darin wiederfinden, denn der Treue gehört nicht sich selbst, sondern einem Andern an; seine Hingebung, diese Passivität, ist die That des Treuen. Das Roth dagegen ist die Farbe der Macht; die unendliche Unbestimmtheit des Blauen und die aufstrebende Thatkraft des Gelben sind in ihm identisch. Es genügt sich selbst und sticht daher als in sich unendlich alle anderen Farben aus, die als relativ auf es selbst erscheinen, in ihm zur Ruhe kommen. Der Purpur ist die Farbe der Könige. Als der Sansculottismus zur Herrschaft gekommen

war, ſchuf er ſich die rothe Jacobinermütze. Den Mephiſtopheles kleidet man ſcharlachroth und ſchwarz; jenes, um ſeine Gewalt, dieſes, ihr vernichtendes Wirken zu ſymboliſiren u. ſ. f.

γ) Die primitiven Miſchfarben ſind erſtlich das Orange aus der Einheit des Gelben und Rothen. Es iſt für ſich wieder ein doppeltes; wenn das Gelbe vorwiegt, im Gelbrothen, erſcheint es als die intenſivſte Activität; es bohrt ſich, wie Goethe ſagt, dem Auge ein; es iſt das Symbol der Gewaltſamkeit. Wenn das Rothe überwiegt, im Rothgelben, alſo das Stechende der Erregung verſchwindet und die ihrer ſelbſt gewiſſe Macht hervorſcheint, ſo macht es den Eindruck anmuthiger Würde; es iſt eigen, ohne excluſiv zu werden. — Die zweite primitive Miſchfarbe iſt das Violett, das in ſich wiederum ein doppeltes iſt; einerſeits iſt es das Rothblaue oder ſogenannte Lila, welches eine mäßige Fröhlichkeit, eine philiſterhafte Freundlichkeit charakteriſtiſch ausdrückt. Andererſeits iſt es das Blaurothe, welches die verborgene Macht, die unruhige aber beſcheiden zurückgehaltene Tendenz zur Macht objectivirt, wie Goethe dafür den Cardinalshut anführt, der ſchon dem päpſtlichen Purpur zuſtrebe. — Die concrete Einheit des Gelben und Blauen iſt das Grün, das alſo dem Roth und Grau correſpondirt. Wenn nun das Grau das Problematiſche des Scheins, das Roth die Feſtigkeit der in ſich ſelbſt gegründeten Macht ausdrückt, ſo das Grün die Sättigung, welche doch nicht mit Sattheit zu verwechſeln iſt. Es zieht uns an, wie das Blau und reizt uns doch zugleich, wie das Gelb; es iſt, wenn das Roth die höchſte Activität im Zuſtande der Ruhe, die höchſte Einheit der Activität und Paſſivität; es imponirt nicht und ergibt ſich doch auch nicht und wird deshalb von den Malern ganz richtig dem Rothen zugeſellt.

Von dieſen Farben ſind nun die übrigen ſecundären Miſchfarben, Braun, Gelbgrau u. ſ. f., zu unterſcheiden. Bei ihnen hört die Klarheit der Symboliſirung auf. Sie ſind daher ganz und gar mit den Unfarben, dem Schwarzen und Weißen, in der Hinſicht zu vergleichen, daß ſie Ausdruck der Gleichgültigkeit werden. Man will ſich nicht auszeichnen, nicht vor Andern hervorſtechen; namentlich liebt dies die gebildete Geſellſchaft. Goethe

meint, daß bei dieſer, vielleicht unter Mitwirkung des trüben Nordens, der den Farbenſinn nicht ſo zu cultiviren vermag, auch eine Unſicherheit des Farbeninſtinctes hinzutrete, um nämlich im Anzug nicht durch falſche Wahl ſich zu compromittiren.

c) Der Farbenſinn entwickelt ſich bei Völkern und Individuen ganz auf die nämliche Weiſe. Der erſte Standpunct iſt der der Buntheit, d. h. des Nebeneinanderſeins der Farben, ohne mit einander zur Einheit in ſich geordnet zu ſein. Es iſt darum zu thun, daß die Farben überhaupt erſt da ſind. So finden wir Kinder, Wilde, ungebildete Menſchen in der Freude am grellen Farbencontraſt befangen. In der Kunſt ſehen wir bei den Chineſen und Mexikoern (man ſehe die Bilder in A. v. Humboldt's Vue des Cordillères) die Malerei hiſtoriſch auf dieſer Stufe ſtehen geblieben. — Der zweite Standpunct iſt der, wo ſich der Geiſt für Eine Farbe entſcheidet, weil er in ſich mit ſich zur Einheit gekommen iſt, der eine beſtimmte Farbe mehr oder weniger entſpricht. Der Franzoſe liebt nach Goethe die activen Farben, aber ſo, daß ſie durch das Roth verſtärkt werden. Der Italiener liebt das Roth, aber ſo, daß es in das Blau hinüberzieht. Der Deutſche liebt das Grün und Blau. Sehr naiv iſt es, daß er, der ſchwärmende, das Rothe unter dem Blauen oder Grünen verbirgt, wie man am Deutſchen Bauer faſt durchweg ſehen kann, der die an ſich beſcheidene Farbe des Oberrocks mit rothem Fries futtern läßt, alſo die Kraft, die Macht im ſtillen Grunde verborgen trägt. Und in der That erſcheint der Deutſche in der Geſchichte ja meiſtens ſo, daß er ſich unſcheinbar in die Geſellſchaft der übrigen Völker miſcht, wenn es aber zur Kataſtrophe kommt, den ſchlichten Rock aufknöpft und den fürſtlichen Stern triumphirend blitzen läßt. Wie die Völker, ſo wählen auch die Einzelnen ſich ihre Lieblingsfarben; ſie individualiſiren ihren Farbenſinn nach ihrem Gemüth. — Der dritte Standpunct in der Entwicklung des Farbenſinnes iſt der, daß es, hauptſächlich durch Vermittelung der Kunſt, zur Harmonie der Farbentotalität kommt. Im Anzug, in den Decorationen der Zimmer, im Anſtrich der Gebäude, in den Wappen u. ſ. f. wird dann ein in ſich befriedigender Effect geſucht.

Der Gehörsinn hat nicht dieselbe objective Festigkeit, als das Gesicht. Das Subject erscheint viel eigensinniger in seiner Tonwelt, als in seinem Farbensinn. Es ist unmöglich, eine wissenschaftliche Classification der in's Unendliche gehenden Verschiedenheit der Töne und ihres Werthes für die Gemüthswelt, für den Reflex des Geistes in ihnen zu geben. Allein es liegt dies eben in der größeren Innigkeit, Seelenhaftigkeit des Gehörs, wodurch die Subjectivität sollicitirt wird, sich zu manifestiren, wie der Ton selbst aus dem Innern dringt. Sollte die Tonwelt qualitativ zerlegt werden, so müßte erstens der durch die unorganische Natur, zweitens der durch die organische in der Stimme hervorgebrachte geschieden werden. Ferner müßte man für die Sphäre des Unorganischen die musikalischen Instrumente charakterisiren, als welche dessen mannigfaltiges Tönen in den reinsten Concentrationen darstellen, wie der schmetternde Trompetenton den Muth, der Flötenhauch das sanfte Wallen der Seele u. s. f. objectivirt, aber auch in der unorganischen Natur das Knarrende, Schmetternde, Schmelzende u. s. f. im Rollen des Donners, im Klatschen des Wasserfalls, im Sausen des Windes, im lieblichen Rauschen der Bäume u. s. f. erscheint. — Die Entwicklung des Gehörsinnes hat übrigens ebenfalls drei Momente: 1) zunächst ist es nur um den Schall, den Lärm überhaupt zu thun, wie bei Kindern, bei Wilden, welche Trommeln, Muschelhörner u. s. f. haben. 2) Weiterhin entwickelt sich eine Einseitigkeit des Gehörsinnes; es ist die Periode, worin Völker und Individuen sich ein Lieblingsinstrument wählen, z. B. die Spanier und Italiener lieben die Guitarre; Russen das Horn u. s. f. 3) Endlich auf einer dritten, durch die Kunst vermittelten Periode sucht man zur Totalität der Tonwelt zu kommen, und hier ist es dann besondere Aufgabe des Componisten, in der Wahl des Instruments für einen gegebenen Gemüthszustand das Rechte zu treffen.

B. Die innere Empfindung.

Der Ausdruck, innere Empfindung, ist insofern ein Pleonasmus, als alle Empfindung Thätigkeit der Seele ist, indem auch bei dem Hören, Schmecken u. s. f. nichts anderes, als die

Affection der Nerven, nicht das äußerliche Object an ſich, empfunden wird. Allein in Rückſicht des genetiſchen Proceſſes iſt das Empfinden ein inneres, wenn es durch die ſpontane Thätigkeit des Geiſtes erregt, nicht durch die von Außen kommende Affection der Sinnigkeit des Organismus bewirkt wird. Innere Empfindung iſt alſo eben ſo viel als primitiv geiſtige. Hierdurch ergibt ſich ſogleich ein Unterſchied. Denn das Geiſtige kann entweder in ſeiner Allgemeinheit oder in concreter Individualiſirung empfunden werden. In der erſten Form nennen wir das Empfinden Gefühl, wenn gleich, wie ſich bei ſolchen Fällen immer von ſelbſt verſteht, das gemeine Leben Fühlen und Empfinden als ganz identiſche Bezeichnungen gebraucht und auch ganz Recht daran thut. Der Philoſophie wird es immer erlaubt ſein, des vorhandenen Reichthums einer Sprache ſich zu bedienen, vorausgeſetzt, daß ihre Beſtimmungen dem Sprachgebrauch nicht nur nicht entgegen ſind, vielmehr denſelben erſt vollenden und bewähren. Aber ſo finden wir auch, daß von dem Vaterlandsgefühl, Wahrheitsgefühl, Schönheitsgefühl, dem religiöſen Gefühl, Rechtsgefühl, nicht aber von der Vaterlandsempfindung u. ſ. f. die Rede iſt.

Das Gefühl des Allgemeinen, von deſſen Begriff noch ſpäterhin ſpeciell gehandelt werden wird, iſt in ſich ohne andere Mannigfaltigkeit, als die des Inhaltes ſelbſt. Auf dieſen kann ſich jedoch die Pſychologie nicht einlaſſen, ohne ihre Grenze zu überſchreiten, denn obwohl alles dies, Schönheit, Wahrheit, Gott ſelbſt, empfunden wird, worin ja der Stolz des Gefühls beſteht, ſo kann doch die Pſychologie dieſen Inhalt nicht auseinanderſetzen. Etwas anderes aber, als die Beſtimmung der Begriffe des Schönen, Wahren u. ſ. f. ſelber kommt nicht heraus, wenn auf dieſe Gefühle eingegangen wird, und die Philoſophie würde alſo in lauter Tautologieen zergehen. Allerdings herrſcht in dieſer Region unſerer Wiſſenſchaft noch große Verwirrung, weil ſie oft auch von ſolchen bearbeitet worden, welche keine ſyſtematiſche Ueberſicht des Ganzen der Philoſophie beſaßen und nun in der Pſychologie ihre Gedanken über Gott und Welt überhaupt ablagerten. Es hängt dieſer fehlerhafte Ueberfluß, deſſen Verluſt nur Gewinn ſein kann, genau mit

der subjectiven Manier zusammen, in welcher auch die anderen Disciplinen der Philosophie, namentlich die Moral und Aesthetik, behandelt wurden, die umgekehrt wieder von Gefühlen, statt von objectiven Bestimmungen, wimmelten. Je mehr nun die Wissenschaft hierin fortschreitet, um so reiner wird auch die Psychologie sich gestalten und von allem Fremdartigen sich losmachen. Wenn von solchen Gefühlen, des Rechts, der Tugend, der Kunst u. s. f., die Rede ist, so kann für ihre Specification immer nur der Begriff des Rechts, der Tugend u. s. f. gegeben und in der Form der unmittelbaren Subjectivität gesetzt werden, bei welchem Verfahren aber zugleich erhellt, daß es nothwendig ein mehr oder weniger oberflächliches bleiben muß.

Wenn dagegen der allgemeine Inhalt des Geistes als im Gegensatze, in concreter Individualisirung empfunden wird, so kann die Empfindung entweder eine solche sein, welche eine affirmative oder negative oder gemischte ist. Wenn ich z. B. Rache empfinde, so ist darin das Rechtsgefühl auf besondere Weise gesetzt. Und diese Besonderung ist im concreten Fall noch näher bestimmt, z. B. es hat mir Jemand meinen Vater erschlagen; so ist durch diesen Inhalt die Empfindung der Rache eine andere, als wenn Jemand mir eine Heerde Kameele geraubt hat. Rache aber ist eine affirmative Empfindung, denn ich will mir mein Recht schaffen.

Ist es um Namen zu thun, so kann man die affirmative Empfindung die sthenische nennen, Muth, Freude u. s. f.; die negative aber, Furcht, Traurigkeit u. s. f. die asthenische. Die gemischte ist nicht etwa eine Verschmelzung der inneren und äußeren, sondern die Identität der positiven und negativen Empfindung. Die nähere praktische Bestimmung derselben, als Trieb, Begierde, Affect, ist hier durchaus noch fortzulassen, denn die ganze Psychologie hat das Geschäft, diese bestimmtere Entfaltung des Empfindens zu entwickeln, nicht aber Alles chaotisch durcheinander zu mengen. Die besondere Vermittelung der Empfindung ist Sache des concreten Lebens. Sogar der Begriff des Selbstgefühls als solchen ist hier noch fern zu halten.

Eine Hauptschwierigkeit macht der Begriff der gemischten Empfindung, weil dieselbe das Empfinden eines Widerspruchs ist, der, nach der gewöhnlichen Logik, gar nicht existirt. Auch könnten, der gewöhnlichen Logik zufolge, in unserem Geist niemals zwei Vorstellungen oder Gedanken zu gleicher Zeit existiren. Die innere Empfindung geht aber vom Denken aus, denn das Wesen des Geistes ist Denken, sollte dasselbe auch noch nicht die Form des sich durchsichtigen Selbstbewußtseins haben; z. B. in der Furcht ist der Gedanke einer das eigene Dasein negirenden Uebermacht vorhanden; das Thier fürchtet sich auch, allein in ganz anderer Weise als der Mensch, dessen Empfindung nicht eine blos psychische ist, sondern welcher die Reflexion, wenn auch, wie schon erinnert, meist ohne Klarheit, zu Grunde liegt, weshalb auch der Mensch in der Furchtsamkeit, aber auch im Muth u. s. f. eine viel höhere Stufe erreichen kann. Ja, es wäre wünschenswerth, für die Thierpsychologie eine eigene Terminologie zu constituiren, wozu auch die Sprache schon Anleitung gibt, wenn sie z. B. das Furchtsamsein des Thieres ein Scheusein, sein Wollustgefühl Brunst, sein psychisches Erkranken Tollheit, nicht Wahnsinn nennt u. dgl. m. — In Burdach's Comparativer Seelenlehre, Blicke in's Leben, 2 Theile, Leipzig 1842, ist jetzt ein interessanter Stoff dafür gesammelt. — Was nun zunächst die vermeinte Unmöglichkeit der Nichtexistenz des Widerspruchs anbetrifft, so ist dieselbe jetzt wohl hinlänglich durch Hegel's Logik widerlegt; ja schon in der Behauptung der Unmöglichkeit lag eine naive Widerlegung, weil man doch den Begriff des Widerspruchs, den man für unmöglich erklärte, denken, ihm also wenigstens im Denken so lange Existenz einräumen mußte, bis man ihn wieder negirt hatte. Was aber die Unmöglichkeit angeht, daß nicht in Einem Moment der Zeit zugleich zwei Vorstellungen oder Gedanken, als sich widersprechende, in der Furcht z. B. der des Daseins und Nichtdaseins, sollten da sein können, so beruht diese Ansicht auf derselben schlechten Logik, noch mehr aber auf den seichtesten Begriffen vom Geist, als wenn derselbe, obwohl er auch in der Zeit lebt und sein Denken eine Succession von Zeitmomenten erfüllt, dennoch nicht auch von der

Zeit frei wäre. Die Geschwindigkeit der Gedanken ist eben so sehr eine absolute als die Räumlichkeit derselben, die eigentlich gar keinen Sinn hat und immer nur bildlich genommen werden kann, sollte auch ein Philosoph, wie Herbart z. B., ein Gefallen daran finden, von der Schwelle des Bewußtseins zu sprechen, über welche die Vorstellungen treten, und die Vorstellungen, um ihre Gruppirung zu beschreiben, zu Kreisen und spitzen Winkeln sich zusammenbauen zu lassen. Herbart selbst hat die Existenz des Widerspruchs anerkannt, indem jede Vorstellung, die für sich wie eine Kraft wirkt, sich selbst zu erhalten strebt, eben deshalb aber auch von jeder andern gestört wird. Herbart hat darin eben einen tiefen Geist bewiesen, daß er, so zu sagen, die Federkraft der Intelligenz in ihren einzelnen Acten erfaßt hat. Die gewöhnliche Psychologie bedenkt nicht, daß, wenn sie so treuherzig davon erzählt, wie wir immer nur Eine Vorstellung gegenwärtig haben könnten, es sehr auf den Inhalt der Vorstellung ankommt, um sie selbst in Verlegenheit zu setzen. Habe ich die Vorstellung der rothen Farbe oder der Sonne, so ist das ziemlich einfach; allein wenn ich mir nun eine Armee vorstelle? Werde ich mir da nicht Infanterie, Reiterei, Artillerie und zwar jede in den verschiedensten Abstufungen, leichte Husaren, Uhlanen u. s. f., in unabsehbaren Zügen vorstellen? Oder ich stelle mir gar eine Schlacht vor. Heißt das nicht, ich habe ein Convolut zahlloser Vorstellungen zum Gegenstande? Das Wort Armee, Schlacht, ist freilich so kurz als das Wort Sonne, Roth, aber die damit verknüpfte Vorstellung integrirt tausende von Vorstellungen. Doch hiervon noch später. Für jetzt genügt diese Demonstration, um die Unendlichkeit der Intelligenz und die Möglichkeit der Coëxistenz entgegengesetzter Empfindungen in Einem Zeitmoment darzuthun. Allerdings ist es unmöglich, allen Inhalt unseres Geistes in Einem Moment als Vorstellung zu haben, wie etwa Gott in ewiger Simultaneität das Universum in all seiner Mannigfaltigkeit schaut, sondern wir können momentan immer nur ein Segment der Welt, sei dies auch noch so groß, uns zur Vorstellung bringen. Und eben so ist es möglich, daß wir zwischen zwei und mehren Vorstellungen abwechseln, jetzt

die eine, dann wieder die andere gegenwärtig haben. Allein jene Unmöglichkeit und diese Möglichkeit hebt offenbar keineswegs die Möglichkeit auf, daß Ein Gedanke und zugleich sein entgegengesetzter gedacht und eben so eine Empfindung und zugleich die ihr entgegengesetzte empfunden werde. Alle Reflexionsbegriffe haben vielmehr diese Natur, und der speculative Begriff ist sogar die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, negative Identität. Man hat sich also die gemischte Empfindung nicht als einen sehr schnellen Wechsel entgegengesetzter Empfindungen, sondern in der That als einen neutralisirenden Chemismus derselben zu denken. Es ist nicht in dem Moment x die Empfindung a, und hierauf in y, b u. s. f., sondern in x ist $\frac{a}{b}$ als a+b. Die Wirkung solcher Einheit der Existenz Entgegengesetzter in moralischer, ästhetischer Hinsicht, z. B. im Humor, geht uns hier noch gar nichts an. Wenn also ein furchtsamer Muth, eine süße Angst, ein verzagter Trotz u. dgl. zur Existenz kommen, so ist darin eine solche Spannung der Empfindung gesetzt, welche der Widerspruch selbst ist. Altgewordene Völker und Culturen, übersättigte Individuen, welche den Kreis der einfachen Empfindung schon oft genug durchlaufen sind, lieben die gemischten Empfindungen, weil sie die stumpfen Nerven gewaltsam aufregen, z. B. halsbrechende Seiltänzerkünste, Hinrichtungen, Gladiatorenspiele u. s. f. Die affirmativen Empfindungen schlagen in negative, die negativen in affirmative um.

Wie nun die äußere Empfindung sich vergeistet, so verleiblicht sich die innere. Der Act des Geistes, der also an und für sich ein Denken ist, wird zu einer Bestimmtheit des animalischen Lebens. Hegel hat den Gedanken einer psychischen Physiologie, der eigentlich uralt, in der Philosophie aber hauptsächlich durch die Platonische Psychologie begründet worden ist, mit lebhaftem Interesse aufgenommen. Die Meinung ist nämlich, daß jeder concreten Empfindung auch die Affection eines besonderen Organs entspreche, z. B. der Muth in der Brust, also in den Lungen, in der Respiration u. s. f., der Aerger in der Leber, Galle u. s. f. empfunden wird. In

der That läßt ſich die Analogie der Empfindungen mit den einzelnen Syſtemen und Organen der Leiblichkeit ſehr weit durchführen, und ich hatte im Sinne Hegel's einen ziemlich weitläufigen Schematismus über den Parallelismus des Inneren und Aeußeren in dieſer Beziehung angelegt. Als ich aber die Einwendungen von Johannes Müller in ſeinem Handbuch der Physiologie des Menſchen, 1834. I. S. 814—816 las, warf ich mit entſchiedener Ueberzeugung meine ganze künſtliche Arbeit fort. Müller leugnet nicht etwa die Verleiblichung, ſo, daß der ſtheniſchen Empfindung eine excitirende, der aſtheniſchen eine deprimirende, der gemiſchten eine als Krampf, als Gähnen, als Convulſion u. ſ. f. erſcheinende Modification der Leiblichkeit entſpricht, aber er leugnet die Individualiſirung der Empfindung in beſtimmten Organen. Wenn nun aber die Empirie nachweiſt, daß doch Jemand, wenn er ſich ärgert, mit unausgeſetzter Conſequenz leberkrank wird, ſo zeigt eben dieſelbe Empirie, daß ein Anderer durch den Aerger ſich den Magen verdirbt, ein Dritter aber einen um ſo beſſeren Appetit nach ſolchen „wackeren" Affecten hat. Eben ſo verſchieden iſt das Erröthen aus Schaam, denn Manche erblaſſen; das Erblaſſen im Schreck, denn Manche werden roth u. ſ. f. Genug, die Verleiblichung der Empfindung tritt außer der allgemeinen Anſpannung oder Abſpannung nur in demjenigen Moment des Organismus, in der Leber, dem Magen, in den arteriellen, venöſen Adern u. ſ. f., beſonders hervor, in welchem das Individuum eine ſinguläre Reizbarkeit hat. Der Hepatiſche wird alſo nothwendig durch eine aſtheniſche Empfindung in ſeiner Leber und den mit ihr im nächſten Conſenſus ſtehenden Organen ſchmerzlich afficirt, während Andere keine Spur einer ſolchen Erregung, oder eine ganz andere zeigen, als ſchwachnervig Kopfweh, als gaſtriſch Kranke Magenübel u. dgl. bekommen. (Ueber dieſe Coincidenz der Empfindungen mit beſtimmten Organen iſt auf Grund des Voranſtehenden ſeit der erſten Ausgabe dieſer Pſychologie innerhalb der Hegel'ſchen Schule viel Streit geweſen, allein es ſind nur Meinungen gewechſelt, keine Arbeiten, welche dieſen Namen verdienten, gegeben. Liebig's Forſchungen würden ſogar das Thema ſo ſtellen, den Zuſammenhang einer

Empfindung mit einem Organ nicht nur überhaupt nachzuweiſen, ſondern auch den chemiſchen Stoffwechſel, den das Organ producirt, in Anſchlag zu bringen. F. W. Hagen, Beiträge zur Anthropologie, Erlangen 1841, hat, meines Erachtens, die gelungenſten Anſtrengungen gemacht, die ſymboliſche Verleiblichung der Empfindungen z. B. des Zorns als der Galle, durchzuführen.)

Vor allen Dingen iſt der Unterſchied der Conſtitutionen und Temperamente für die ſpecielle Verleiblichung der Empfindung von Wichtigkeit; nächſtdem aber muß die Einheit des Organismus, das ſchnelle Uebergehen der verſchiedenen Syſteme in einander, in Anſchlag gebracht werden. Unſtreitig wird nun die innere Empfindung zunächſt im ſenſibeln Syſtem als dem unmittelbaren Organ des Denkens empfunden, verbreitet ſich aber mit Blitzesſchnelle durch den einheitlichen Conſenſus des Lebens in die anderen Syſteme, wodurch denn alle beſonderen Phänomene der Verleiblichung, ſchnellere Circulation des Blutes, häufigere Abſonderung des Urins, Erſchlaffung oder Anſpannung der Muskeln, Zittern der Extremitäten u. ſ. f. hervorgebracht werden. Dieſe Veräußerung iſt aber zugleich eine Entäußerung. Die Empfindung wirft durch die leibliche Objectivirung die primitive Engheit ab und es iſt daher dem empfindenden Subject eine Erleichterung, wenn es ungehemmt ſein Empfinden in die Verleiblichung übertreten laſſen kann. Die Hauptformen derſelben ſind, außer den ſchon berührten allgemeinen Formen, welche dabei vorkommen, insbeſondere das Lachen und das Weinen, eine heftige Erregung der Irritabilität im beſchleunigten Athemholen, welche mit der Bewegung des reproductiven Syſtems auf's Engſte zuſammenhängt, ſo daß die Thräne als eine Secretion ebenſowohl durch Lachen als durch Weinen hervorgebracht werden und die gepreßte Reſpiration ebenſowohl durch die Heftigkeit des Auflachens als des Schluchzens entſtehen kann. Das Lachen aber iſt für die ſtheniſche Empfindung als objective Entäußerung derſelben eben ſo wohlthuend als das Weinen für die aſtheniſche. Der Schmerz iſt ſchon gebrochen, wenn er aus der verſchloſſenen Stummheit in die Thräne überfließt, und die affirmative Empfindung hat das unmittelbar Egoiſtiſche ſchon abgeſtreift, wenn

ſich die Lippen zum Lachen oder Lächeln öffnen. Die gemiſchte Empfindung kann in beiden Formen erſcheinen, obwohl darin das Lachen wie das Weinen, jenes weder ein heiteres Austönen, noch dies ein ſtilles Fortſtrömen, ſondern beides ein krampfiges ſein wird; z. B. das Lachen und Weinen der Verzweiflung, worin der Widerſpruch empfunden wird, nicht zu können, was man doch will.

Uebrigens gehört es gar nicht vor das Forum der Pſychologie, die verſchiedenen Formen des moraliſchen Verlachens und des äſthetiſchen Gelächters, des ethiſch und äſthetiſch Komiſchen, zu unterſuchen. Der Reichthum dieſer beſonderen Geſtaltungen der concreten Wirklichkeit iſt an dem ſyſtematiſch dafür vorhandenen Ort in der Moral und Aeſthetik zu entwickeln. Viel eher kann ſich die Pſychologie auf die Darſtellung der quantitativen Unterſchiede im Lachen und Weinen, vom wiehernden Jauchzen bis zum ſanften Lächeln, vom grunzenden Geheul bis zum feuchten Blick des Auges, als in Differenzen einlaſſen, welche durch die Subjectivität, durch ihre individuelle Bildung u. ſ. f. beſtimmt ſind. Allein eben der Modificationen der Bildung wegen ſind dieſe oberflächlichen Unterſchiede nur dann intereſſant, wenn ſie recht weitläufig behandelt werden.

Die Verleiblichung jeder der drei urſprünglichen Formen der inneren Empfindung kann übrigens ſo weit gehen, daß das Subject in ſeiner Lebendigkeit dadurch zerſprengt wird und ſtirbt. Der Inhalt der Empfindung geht über ſeine Capacität hinaus, wie wir auch ſahen, daß die einzelnen Sinnorgane durch die Maaßloſigkeit der Affection vernichtet werden können. Der Kitzel der Wonne tödtet eben ſo plötzlich, als die Wuth des Entſetzens oder der Krampf des Widerſpruchs zwiſchen Furcht und Hoffen u. ſ. f.

III.

Die unmittelbare Subjectivität des Geiſtes.

Der Geiſt iſt an ſich Subject, unmittelbare Identität aller ſeiner Unterſchiede. Unmittelbar aber iſt er dies in ſich Reflectirtſein noch nicht als ſelbſtbewußte Subjectivität, ſondern das Einsſein erſcheint zunächſt nur als Totalität aller von Außen oder

Innen geſetzten Empfindungen. Die Totalität iſt unmittelbar Einheit, ſetzt ſich aber noch nicht als ſolche. Jeder Geiſt iſt aber nicht blos der an ſich allgemeine, ſondern als menſchlicher individualiſirt er ſich durch alle bisher betrachteten Momente.

1) Der Geiſt iſt alſo die identiſche Totalität ſeiner Empfindungen.

Jede Empfindung iſt an ſich von allen andern ſowohl qualitativ ihrem Inhalt nach als quantitativ ihrem Grade und ihrer Dauer nach verſchieden, in dieſer Verſchiedenheit aber zugleich gegen alle anderen Empfindungen vollkommen gleichgültig. Daß in Einem Subject in demſelben Moment die eine ein Brennen, die andere ein Sauſen, die dritte ein Kitzel, die vierte ein tödtlicher Schmerz iſt, geht die einzelnen Empfindungen gar nichts an. Der Schmerz um den Tod eines geliebten Menſchen, und der Schmerz, den zugleich ein Wespenſtich hervorbringt, haben unter ſich gar keine ihnen angehörige Relation. Sie ſind eben da und überlaſſen dem Subject, was es aus ihnen machen will.

Der Geiſt als Seele iſt dagegen ebenfalls gegen die Mannigfaltigkeit und Vielheit ſeiner Empfindungen an ſich durchaus gleichgültig. Die eine Empfindung durchſtrömt ihn eben ſo gut, als eine andere. Er iſt die allgemeine Möglichkeit, von allen Empfindungen durchzittert zu werden. Seine Capacität ſchließt keine aus.

Somit wäre hier das nämliche Verhältniß, wie im Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften, welche ſowohl gegen einander als gegen ihre Einheit gleichgültig ſind, ſo wie dieſe es gegen ſich und ihre Eigenſchaften iſt. Nur mit dem Unterſchiede, daß die Dingheit über die äußerliche Reduction des Vielen zum Eins und über die äußerliche Reflexion des Eins in die Vielheit nicht hinauskommt, während die Seele an und für ſich ſelbſtbewußter Geiſt, negative Einheit ihrer Unterſchiede und die ſummariſche Einheit derſelben nur ein Moment ihrer Bildung iſt.

2) Der Geiſt iſt die ideelle Exiſtenz ſeiner Empfindungen.

Jede Empfindung entſteht und vergeht mit der Zeit. Jede iſt alſo ein Verſchwindendes. Aber das Verſchwinden iſt nur das

und Leiblichen vermittelten Kampf darstellen, durch welchen hindurch der Geist von seiner Natürlichkeit Besitz nimmt. So wichtig derselbe an sich für das ethische Verhalten des Menschen ist, so hat doch die Psychologie die Reflexion auf die Sittlichkeit zu unterlassen, sollte sie auch beiläufig einen sie selbst näher illustrirenden Blick darauf werfen. Die Ethik setzt voraus, daß der Geist seine Leiblichkeit seinem Willen, seinen Zwecken unterwerfen kann; die Ethik fordert diesen Gehorsam im Namen der Freiheit. Die Psychologie dagegen führt den Beweis, daß an sich schon, auch abgesehen von dem göttlichen Inhalt der menschlichen Freiheit, der Geist sich als die Wahrheit der Natur zu sich selbst befreiet, die Natur also für ihn nicht bedeutungslos ist, sondern, als Organ des Geistes, ein wesentliches Element desselben ausmacht.

Für die Darstellung dieses psychischen Kampfes ist die Schwierigkeit, daß Begriffe, die, ihrer systematischen Genesis zufolge, erst späterhin sich ergeben, doch schon anticipirt werden müssen, z. B. der Begriff des Selbstbewußtseins, des Verstandes, der Phantasie, des Willens. Allein diese Schwierigkeit ist ein Moment der Wissenschaft überhaupt, weil jede Stufe zugleich Totalität ist und doch in der dialektischen Entfaltung die einseitige Bestimmtheit der Stufe bis zu ihrer Auflösung, worin durch ihre Vermittelung ein neuer Begriff resultirt, festgehalten werden muß. Dem nicht mit der Wissenschaft Vertrauten erscheint daher, weil er Alles in unbestimmter Relativität zusammen zu mischen gewohnt ist, die Methode als ein willkürlicher Zwang. Die Naturbestimmtheit des Geistes war der erste Begriff, der sich für uns ergab, und in seiner Entwicklung schon mußten viele erst später zu erörternde Begriffe lemmatisch vorweggenommen werden. Der unmittelbare Gegensatz der Natürlichkeit ist die Geistigkeit; ist sie selbst aber die unmittelbare, noch nicht durch die freie Idee sich bestimmende, so muß das nächste Moment auch die nothwendig eintretende noch selbst unmittelbare Entzweiung des Geistigen und Leiblichen sein. Wie also bisher alle Momente ursprünglich natürliche waren, als natürliche aber zugleich geistige Bedeutung hatten, Race, Temperament,

Altersstufen u. s. f., so sind jetzt alle Momente solche, in welchen das Geistige eben sowohl als das Natürliche zur Existenz kommt, ohne daß die Naturbestimmtheit für sich, wie bisher, die Priorität hätte, die jedoch auch dem Geiste hier noch nicht vindicirt werden kann, wenn gleich sie ihm an und für sich gehört. — Obwohl nun hier, wie in den bisherigen Begriffen, das eigentlich Psychische seine Entfaltung hat, so scheint es doch zweckmäßig, für den Ausdruck Seele im Allgemeinen den des Geistes auch hier beizubehalten, um die Identität der durch alle diese Formen als dieselbe, nur sich in sich vertiefenden Einen Subjectivität festzuhalten. Der Geist ist nun als der von seiner Leiblichkeit an sich unterschiedene:

1) die träumende Seele. Weder im Begriff des Schlafs noch in dem des Wachens liegt der Begriff des Traums. Vielmehr ist er die Einheit des Schlafs und Wachens, ein Dasein des einen im andern. Die Negation des Traumlebens ist:

2) das Selbstgefühl. Im Traumleben wird die Subjectivität des Geistes in eine unbestimmte Objectivität aufgelöst und durch solche Auflösung das Wesen der Objectivität selbst, den Gegensatz der Subjectivität auszumachen, zerstört. An sich ist aber der Geist für sich seiendes Selbst. Das Fürsichsein als unmittelbares ist freilich noch nicht als Selbstbewußtsein, sondern nur als das Sich in seiner geistigen wie leiblichen Zuständigkeit Fühlen zu nehmen. Empfindung unterscheidet sich vom Selbstgefühl dadurch, daß in ihr der besondere Inhalt das Wesentliche ist, während es im Selbstgefühl darauf ankommt, daß aller Inhalt des Empfindens, wie mannigfaltig er sei, in die Einfachheit der identischen Subjectivität zurückgenommen wird. Im Selbstgefühl werden also alle besonderen Empfindungen zu Prädicaten des Subjectes, wogegen dasselbe als träumende Seele umgekehrt in seine Prädicate verschwindet. In diesem Verhältniß liegt auch die Möglichkeit, daß das Selbstgefühl erkranke, d. h. nicht mehr die negative Einheit aller seiner Bestimmtheiten ausmacht.

3) Die durch es selbst gesetzte Negation des Selbstgefühls ist die Gewohnheit. Die Wiederholung einer Bestimmtheit stumpft die Schärfe des Unterschiedes der Ob- und Subjectivität ab. Das Selbst verliert sich durch den Proceß der Reproduction in seine Prädicate. An sich ist es freilich als Selbst darin gesetzt und kann daher auch aus jedem ihm zur Gewohnheit gewordenen Zustand als solches für sich hervortreten. Allein in der Gewohnheit selbst ist der Unterschied des Selbstgefühls von der besonderen Objectivität aufgehoben. Die Gewohnheit als Zustand ist durch den Proceß der Gewöhnung vermittelt und die darin existirende Bewußtlosigkeit der durch die Bestimmung des Selbstgefühls hervorgebrachte Rückgang in das Träumerische. Die Gewohnheit ist die Einheit des Traumlebens und des Selbstgefühls. Wird dies so verstanden, als müßte man das wirkliche Träumen und das Selbstgefühl als zwei verschiedene Zustände zusammensetzen, so kann man die gegebene Ableitung des Begriffs der Gewohnheit eine Monstrosität nennen und mit F. Exner, die Psychologie der Hegel'schen Schule, Leipz. 1842, S. 23 sagen, es sei dies eben so, wie die Definition: „unser Kastanienbaum ist wesentlich die Einheit eines Rosenstrauchs und eines Galgens; denn er ist eine Pflanze und man kann Leute daran hängen." Allein die Gewohnheit ist derjenige Zustand, der durch den individuellen Mechanismus des Einzelnen erzeugt wird, als Einheit des Selbstgefühls und seines Bestimmtseins. Die Gewohnheit ist das reale Maaß von Thätigkeit, zu welchem das Subject sich selbst hervorgebracht hat, und welches nun in ihm als eine organisch gewordene Selbstständigkeit eine objective Macht ausübt. Was wir zu thun gewohnt sind, geschieht deshalb gleichsam von uns ohne unser Zuthun. Weil die Gewohnheit etwas so Alltägliches, so folgt daraus noch nicht, daß sie leicht zu begreifen wäre.

Erſtes Capitel.

Das Traumleben des Geiſtes.

Das urſprüngliche Daſein des Geiſtes als Anderes iſt traumlos. Der Andere ſchläft. Nicht einmal ſeine Empfindungen ſind die ſeinigen, ſondern die Empfindungen der mütterlichen Seele werden auch die ſeinigen. Die Affectionen des mütterlichen Fühlens theilen ſich ihm, der erſt die reale Möglichkeit der Individualität iſt, widerſtandslos mit. Auch das neugeborene Kind träumt noch nicht; es ſchläft größtentheils. Das Träumen ſetzt ſich das Anſchauen und Vorſtellen voraus; das wache Bewußtſein muß erſt einen Vorrath von Bildern zuſammengeſchaffen, von welchem es ſich nähren kann. Burdach bemerkt, daß Kinder vor dem ſiebenten Jahr kein Erinnern an ihre Träume zu haben pflegen. Der Traum iſt weder für das Schlafen noch für das Wachen, wenn man ſich dieſe Zuſtände in abſtracter Reinheit denkt, ein nothwendiges Moment, allein er iſt auch keine abnorme Erſcheinung, ſondern er kann mit völliger Geſundheit zuſammen beſtehen. Das Traumleben der Seele iſt nun:

1) der einfache Traum, d. h. eine unmittelbare Synthese des Schlafens und Wachens in dem Sinne, daß der Geiſt ſchlafend, alſo ohne wirkliche Subjectivität, dennoch eine Objectivität ſcheinbar vor ſich hat.
2) Wird eine ſolche ſcheinbare Objectivität während des Wachens hervorgebracht, ſo entſteht ein Traumwachen. Das Gebiet der hierhergehörigen Erſcheinungen wird gewöhnlich unter dem Begriff der Ahnung zuſammengefaßt.
3) Tritt umgekehrt das Schlafen zum Wachen heraus, wacht der Menſch in ſich und für Andere, während er ſchläft, ſo iſt dies der Zuſtand des Schlafwachens, das namentlich im thieriſchen Magnetismus als Hellſehen zur Exiſtenz kommt. Der Widerſpruch des Traumlebens, im Schlaf zu wachen, treibt ſich darin auf die höchſte Spitze. Man vgl. die noch immer ſehr ſchätzenswerthe Abhandlung: über den Schlaf und das Träumen, in M. Wagner's

Beiträgen zur philoſophiſchen Anthropologie, Wien 1794, Bd. I. S. 204—44.

I.

Das Träumen.

Wenn, wie früher gezeigt wurde, das Wachſein das unmittelbare Setzen des Unterſchiedes von Sub- und Objectivität, das Schlafen das eben ſo unmittelbare Aufheben dieſer Differenz iſt, ſo iſt das Träumen das unmittelbare Vermiſchen beider Zuſtände. Da nun aber der eine im andern exiſtirt, ſo iſt weder der eine noch der andere in ſeiner Reinheit vorhanden. Der allgemeine Begriff des Traums iſt daher das unbewußte, ſelbſtloſe, unbeherrſchte Vorſtellen einer Objectivität, welche dem Subject nicht als wahrhaftes Object gegenüber iſt. Es iſt nun zu betrachten:

1) die allgemeine Form des Träumens;
2) ſeine beſondere Modification;
3) ſein Verhältniß zur wirklichen Objectivität.

1) Die allgemeine Form des Träumens.

Aus dem Mangel des feſten Unterſchiedes der träumenden Seele und ihrer geträumten Welt ergibt ſich als die nothwendige Form des Träumens im Allgemeinen die Zuſammenhangloſigkeit der träumeriſchen Anſchauungen und Vorſtellungen. Für das wahre Bewußtſein iſt der Begriff des objectiven Zuſammenhanges ein weſentliches Moment; ſeine Thätigkeit ſtrebt beſtändig, den Zuſammenhang zu ſetzen. Im Traum dagegen verhalten ſich die Anſchauungen, Vorſtellungen nur mechaniſch und chemiſch zu einander; ihre Combination iſt eine zufällige. Wenn man ſich hier des Ausdrucks Willkür bedient, ſo meint man wohl das Rechte, ſpricht es aber nicht prăcis genug aus. Denn die Willkür gehört ſchlechthin dem wachen Bewußtſein an. Durch den Schlaf wird ſie negirt und die während ſeiner Dauer dem Geiſt ſich darſtellenden Anſchauungen ſind nicht von ihm gewollt, nicht angeſtrebt, wie z. B. in dem freien Phantaſiren von ihm geſchehen kann. In dieſem finden wir alle Momente

des Träumens wieder, wie überhaupt das wache Bewußtsein die vollständigste Analogie desselben darbietet. Allein zugleich wird von dem wachen Bewußtsein die objective Dignität seiner Vorstellungen gesetzt. Es unterscheidet das Product der freien, dichtenden Phantasie z. B. das Bild eines Centauren, einer Sphinx u. s. f. von der factischen, gegebenen Objectivität. Im Traum aber fehlt dies kritische Beisichsein des Geistes und er ist ohne Reflexion in sich in seine Vorstellungen verloren, die für sich selbst haltlos sind und ohne Consequenz sich in ihm tumultuarisch zerstreuen. Widerspricht das Traumgebilde der Wirklichkeit des verständigen Bewußtseins zu sehr, so kann aus der Erinnerung derselben noch im Traum die Reflexion entstehen, daß so etwas doch eigentlich unmöglich sei. Allein eben diese Skepsis wird auch den schlafenden Geist aus dem Traum an die Schwelle des Erwachens führen. Der Traum ist also nur für denjenigen ein wunderbarer Zustand, der mit der Freiheit der Intelligenz einerseits und andererseits mit dem Gegensatze des cerebralen und gangliösen Nervenlebens und dessen Verhältniß zum Wachsein und Schlafen unbekannt ist. Der Traum ist die Existenz des Geistes als Chaos.

Die bestimmteren Momente der träumerischen Zusammenhanglosigkeit sind: a) die Negation der Raum-, b) die der Zeit-Unterschiede; c) die absolute Heterogeneität der Vorstellungen.

a) Die Dimensionen des Raums, innerhalb welcher das verständige Bewußtsein das Materielle geordnet hält, zerfließen im Traum, weil die concrete Objectivität überhaupt aufhört. Es existirt kein solides Außereinander, sondern die materiellen Objecte scheinen eine schlechthin poröse Natur zu haben. Die Bestimmtheit der Localität wechselt unaufhörlich; ohne Hemmung gelangt man von Ort zu Ort; die Schlaffheit des Zusammenhangs, die Zufälligkeit der Vorstellungen ist hier der überall hinversetzende Wünschelhut des Fortunat. Die Grenzen der materiellen Objecte sind deshalb keine; sie schieben sich in einander, zerfließen, und eben so oberflächlich ist die Bestimmtheit der räumlichen Richtungen, das Oben und Unten u. s. w. Die Freiheit der Intelligenz von der räumlichen Beschränkung stellt sich hier als rohe Thatsache hin

und dies ist es, was so sehr bewundert zu werden pflegt; das sinnlose Anderswerden.

b) Wie in der Räumlichkeit der entschiedene Gegensatz des Dort und Hier fehlt und die Perspective überhaupt eine schwache, undeutliche ist, wie die Traumbilder hierin nicht uneben den Chinesischen schattenlosen Gemälden gleichen, so ist auch der Unterschied der Zeit negirt. Es existirt nur Gegenwart. Weil die Reflexion die Dimensionen der Zeit nicht auseinanderhält, so gehen auch sie sinnlos in einander über. Längst verstorbene Menschen treten als jetzt lebende auf; längst vergangene Handlungen und Begebenheiten erneuen sich als unmittelbar wirkliche oder vielmehr, wenn man sich auf den Standpunct des Traumes stellt, erneuen sich nicht, sondern entwickeln sich in voller Frische, z. B. schon gestorbene Menschen sterben. Ebenso wird aber auch das erst Mögliche, das noch Künftige, als unmittelbare Wirklichkeit geschaut und empfunden: man erblickt sich schon in Amtshandlungen, während man sich doch erst zu dem Amte vorbereitet u. dgl. m. Alle diese Acte haben nun nicht das geringste Unbegreifliche an sich, denn da der Geist, wie früher gezeigt worden, schon in seiner unmittelbaren Subjectivität Idealität ist, so ist er an und für sich nicht an das Hier und Jetzt des Augenblicks gebunden, sondern kann sich mit Freiheit rückwärts und vorwärts in Erinnerungen wie in selbstgeschaffenen Phantasieen ergehen. In einem Nu kann ich mir wachend das Schiff Noah's, umheult von den gierigen Wellen, und sogleich, was dem Raum wie der Zeit nach so fern davon liegt, den Mord Cäsar's vorstellen und sogleich das Innere Afrika's, wie es in tausend Jahren aussehen mag, wenn dort im civilisirtesten Zustand ein Negerphilosoph das Hegelsche System als eine Verirrung des ehemaligen Deutschen Verstandes seinen Zuhörern darstellt — was kann man sich nicht Alles in mehr als Blitzesschnelle vorstellen! Hierin hat der Traum ebenfalls nichts vor dem Wachen voraus.

c) Die Heterogeneität der Traumvorstellungen muß schon wegen der Negation der Raum- und Zeitbestimmtheit sehr groß sein. Nächstdem aber wird sie durch die Zufälligkeit der mechanischen Attraction der Phantasie vermittelt. Bei dem Man-

gel aller Kritik verbindet sich das **Weitenlegenste**, Disparateste. Der Traum *spielt kaleidoskopisch* mit den Elementen des wirklichen Vorstellens. Es vermischen sich friedlich die in der Wirklichkeit feindlichsten Objecte und die einander verwandtesten sperren sich gegen einander; die ehrwürdigsten Menschen schneiden Capriolen zum Todtlachen; ein Seneca erscheint als Seiltänzer u. s. f. In diesem Zusammenschweißen des Heterogenen kann der Traum oft recht *witzig* sein, aber eben so sehr in die hirnloseste Albernheit verfallen. Sein Witz ist so wenig eine Tugend, als seine Faselei ein Laster.

Die allgemeine Form des Traums ist also der **Nichtzusammenhang** der Vorstellungen. Allein in der Vielheit der möglichen Vorstellungen liegt auch schon die *Möglichkeit eines Zusammenhangs*, zumal der Traum in seinem Inhalt, seinem Stoff, von der bewußten Wirklichkeit des Menschen abhängt, diese also ihren Connex bald mehr bald weniger im Traum reproduciren kann. Der Zusammenhang wird ein geringerer oder größerer und darnach der Traum ein mehr verworrener oder verständiger sein. Daß der erstere schneller als der zweite vergessen wird, liegt in der Natur der Sache. Der Zusammenhang kann sogar so weit gehen, daß in Nichts weder dem Causalnexus einer Gruppe von Vorstellungen noch dem Begriff der gemeinen Wirklichkeit widersprochen wird. Eine solche Continuität der Traumvorstellungen kann: α) durch den *Widerspruch* gegen die unmittelbare Situation entstehen, in welcher man sich der Wirklichkeit nach befindet, wie z. B. in dem bekannten Traum des Lord Byron in seiner Hochzeitnacht. Die Bestimmtheit seiner Stimmung reflectirte sich in der consequenten Poesie seiner Traumbilder. — β) Es können sich *Anlagen* des Menschen, deren Bildung er während des Wachseins unterdrücken muß, *Richtungen* seines Gemüths, seiner Intelligenz in den Traum flüchten, wo sie aus ihrem latenten Zustande gleichsam frei werden. Die Macht eines solchen Dranges erzeugt dann eine gewisse Bindung der Vorstellungen. Es versteht sich, daß dieselben dem wachen Bewußtsein *ebenfalls ganz geläufig sind*, allein im Wachen wird ihnen durch die anderweite Thätigkeit des Geistes beständig Abbruch gethan; im

Traum dagegen, wo eine solche Verkümmerung wegfällt, strecken sie sich mit dem größten Abandon aus. Es ist möglich, daß dadurch zuweilen eine Art Doppelleben hervorgebracht wird, indem der Mensch in seinen Träumen perennirend eine einseitige Richtung verfolgt. Z. B. es hat Jemand einen großen Reisetrieb; er wünscht sehnlich, nach Italien zu reisen; er hat sich von Venedig, Florenz u. s. w. schon so oft die hinreißendsten Vorstellungen gemacht; allein seine Umstände versagen ihm die Reise, so kann sich sehr wohl ein jede Nacht sich fortsetzender Traum gestalten, der sogar jeden Abend da fortfährt, wo er am Morgen stehen geblieben war. So war jener Apotheker, dessen Schubert erwähnt, jede Nacht aus großer nicht befriedigter Neigung zum Soldatenstand im Traume regelmäßig Major. — γ) Es können sich im Traum die Resultate von Arbeiten darstellen, welche im wachen Bewußtsein allerdings an sich schon vorhanden, die aber noch durch anderweite Beschäftigung der Intelligenz völlig hervorzutreten gehindert waren. Sie waren gleichsam nur durch einen Vorhang verdeckt, den der Schlaf als die Reduction des Organismus und des Geistes in ihre einfache an sich seiende Totalität wegzieht. Der Schlaf emancipirt in dieser Rücksicht den Menschen durch die Thatlosigkeit von der im Wachen vorhandenen Verwicklung in bestimmte Einzelheiten, wo er sich so verrennen kann, daß er, mit dem Sprichwort zu reden, den Wald nicht vor den Bäumen sieht. Sehen wir näher zu, was für Gebiete es sind, auf denen solche Thätigkeit der träumenden Intelligenz erscheint, so sind es immer solche, die irgend ein sinnliches Moment, wär' es auch nur das des Rhythmus, des Metrums, an sich haben. Der mit der Naturwissenschaft Beschäftigte kann, was er denkt, auch anschauen, wie z. B. Burdach im dritten Band seiner Physiologie sehr interessante Erfahrungen der Art von sich selbst, von seinem Einblicken in den anthropologischen Organismus erzählt. Ferner der Mathematiker kann die, im Wachen natürlich schon angestrebte, also an sich schon gesetzte Lösung von Aufgaben träumend erfassen, denn Figurationen, Zahlen, Buchstaben sind ein halbsinnliches Element. Wie deutlich Zahlen im Traum geschaut werden können, davon weiß ja die Zahlenlotterie

viel zu erzählen. Endlich der Poet hat es mit Vorstellungen, mit Bildern zu thun; das Metrum, der Reim, sind ihm Gewohnheit; kann ihn nun wachend eine Scene nicht zum Schluß bringen, zu einem Verse nicht den Gegenreim finden und stellt sich ihm dies im Traum dar, so ist dies Hinüberschwanken des wachen Bewußtseins in die träumende Psyche doch ganz begreiflich. Es ist eine apokryphische und kryptische Fortsetzung des Wachens im Schlaf. Immer hat aber das wache Bewußtsein erst zu beurtheilen, ob auch an der Lösung etwas daran sei; ja, wir träumen sogar, ein Gedicht gemacht, ein Exempel berechnet zu haben, aber der Inhalt entgeht uns, wo dann auch wohl nicht mehr als nur die vage Vorstellung da gewesen sein mag. Daß im Traum Aufgaben des speculativen Denkens wären gelöst, oder auch nur aufgeworfen worden, daß z. B. Spinoza seine Ethik, Kant seine Kritik im Traum concipirt hätten, ist nicht bekannt, — weil es unmöglich ist, denn das speculative Denken ist ein bildloses, das Träumen aber ist ohne irgend welche Bildlichkeit undenkbar. Daß jene im Traum hervorspringende Lösung eines poetischen oder mathematischen Problems von der Erinnerung festgehalten wird, liegt natürlich in dem großen Interesse daran, denn beim Einschlafen glich der Geist einem zum Ablaufen fertigen Schiff; die Walzen liegen schon unter; ein Ruck, um das Tau zu zerhauen, und es rollt vom Stapel. — Den Seinen gebe es der Gott im Schlaf, aber, hat man mit Recht hinzugefügt, was er ihnen gibt, sind eben nur Träume.

2) Die besondere Modification des Träumens.

Der beschriebene Proceß, das Zerfallen der vom wachen Bewußtsein in geordnetem Conex zusammengehaltenen Vorstellungen, wobei eine größere oder geringere Gradation der Verstandescontinuität statt finden kann, ist das allgemeine Verhalten des Träumens. Sie wird aber in jedem Menschen durch seine Individualität besonders modificirt und zwar: a) durch seine eigenthümliche Sinnigkeit; b) durch den Zustand seines Organismus, c) durch seine Bildung.

a) Die Sinnigkeit der Individuen ist, bei der Identität der Basis in allen, doch eine höchst verschiedene, weil die Uebung und die durch sie bedingte Stärke der Sinnorgane eine individuelle in's Unendliche hin differente ist. Folglich wird auch bei dem träumenden Subject theils das präponderirende Organ das Colorit der Träume bedingen, z. B. der Maler pittoreske Gegenstände erblicken; theils wird durch das Fehlen oder andauernde Geschwächtsein eines Sinnorgans dieselbe Lücke in der Anschauung und Empfindung des Traums entstehen, die auch im wachen Zustande statt findet, z. B. bei Blind- und Taubgeborenen. Uebrigens reflectiren sich alle Sinne im Traum, wenn auch im Durchschnitt der Gesichtssinn und das Gefühl, wie namentlich wollüstige Träume beweisen, am lebhaftesten sind. Eine eigenthümliche Modification des Träumens vermittelst der Sinne wird dadurch hervorgebracht, daß ihre Affection in den Traum während des Schlafs sich einschleicht. Die Correspondenz mit der Außenwelt ist nicht absolut, nur relativ abgebrochen. Ein Lichtreiz, ein Schall, ein Druck, ein Geruch kann also eine besondere Wendung des Träumens veranlassen. Man riecht verdampfenden Bernstein und es gestaltet sich uns im Traum das Bild vom Inneren einer katholischen Kirche, wo beim Meßopfer geräuchert wird. Man vernimmt dumpf den Ton eines Posthorns und träumt sich auf den Eilwagen u. s. f.

b) Eine zweite Modification wird durch den gesunden oder kranken Zustand des Individuums erzeugt. In jenem haben die Traumbilder mehr einen heiteren, in diesem einen düsteren Charakter. Dort reflectirt sich der ruhige Pulsschlag, die Harmonie des Organismus mit sich, etwa in der Vorstellung, als schwebte man flügellos durch den blauen, unermeßlichen Aether und wiegte sich in seinen Strahlenwellen. Hier fällt man in tiefe Abgründe und erwacht in Schweiß gebadet; man kommt in die abenteuerlichsten Verlegenheiten, z. B. daß man auf einem besuchten Spaziergang sich ohne Bekleidung entdeckt; man wandert durch Wüsten; verirrt sich in Sackgassen; wird von wüthenden Thieren verfolgt u. s. f. Von der Gesundheit zur Krankheit und von dieser durch die Genesung zurück zu jener können also die Träume

eine Scala des Zustandes werden, indem sie eine doppelte Progression zeigen. — Unter diese Kategorie müssen auch offenbar die Träume gestellt werden, welche durch den Genuß besonderer Mittel hervorgebracht werden, z. B. durch Melisse u. s. w., mit welchen Procedüren von dem thaumaturgischen Charlatanismus so viel experimentirt worden. Das höchste Mittel ist das Opium, durch welches die entzückendsten, farbenreichsten Träume hervorgebracht werden; von solchem Reiz, daß Opiumesser ihre wahre Wirklichkeit, für die sie endlich kraftlos werden, der erträumten aufopfern. Eine treffliche Schilderung dieser Absorbtion hat Eugene Sue in seinem Roman Attar Gull gegeben. Die Orientalischen Theriaki haben die Potenzirung des Opiumessens und Opiumrauchens förmlich in einen stufenmäßigen Lehrgang gebracht.

c) Eine dritte Modification ist durch die intellectuelle wie sittliche Bildung des Menschen vermittelt, indem die Traumphantasie als eine im Allgemeinen nur reproducirende und mechanisch combinirende von dem Kreis der in das Bewußtsein aufgenommenen Vorstellungen abhängt. Je mehr nun der gebildete Mensch sich in der Sphäre der Allgemeinheit zu halten versteht, je mehr ihm das denkende Thätigsein, die Bewegung in Abstractionen, das stete Produciren Bedürfniß und Gewohnheit ist, um so weniger Stoff wird er seiner träumenden Seele bieten, denn, von der Anstrengung während des Wachens ermüdet, wird er wirklich schlafen. Der Ungebildete hingegen kennt eine so strenge Scheidung nicht und träumt daher, wenn nicht körperliche Ermüdung ihn in tiefen Schlaf legt, sehr viel. Lessing soll nie geträumt haben. Kinder und Wilde träumen sehr viel; diese legen auch auf die Träume einen großen Accent. Ueber die Wilden habe ich in meiner Schrift, die Naturreligion S. 64 ff. in dieser Hinsicht das Wichtigste zusammengestellt. Daß der Gebildete, wenn er, zumal in krankhaften Zuständen, träumt, durch die Masse der in seiner Intelligenz enthaltenen Objecte und durch die Mannigfaltigkeit der ihm bekannten Bezüge zwischen denselben den Wilden, den Ungebildeten, auch bei weitem an Fülle und Vielseitigkeit überflügelt, bedarf keiner besonderen Erinnerung. Ein Hauptmoment

der wahrhaften Bildung ist die Herrschaft des Willens über die Begierden u. s. f. und es wirkt dieselbe wenigstens aus der Totalität des Menschen heraus auf den Traum, ja selbst auf den Schlaf ein, z. B. in dem bekannten Phänomen, zu einer vorher bestimmten Stunde zu erwachen. Die freie Willkür ist jedoch im Traum negirt, wie wir oben gesehen haben, und die Handlungen der träumerischen Phantasmagorie sind nicht imputabel; man hat sich, wären sie auch noch so entsetzlich, keine Gewissensbisse darüber zu machen. Wohl ist im Allgemeinen zu erwarten, daß die Reinheit des Gemüths so gut als die Unreinheit auch in den Träumen des Menschen sich reflectiren werde, aber immer bleibt der bestimmte Inhalt der Zufälligkeit unterworfen.

3) Die Symbolik des Traums oder sein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit.

Das Verhältniß des Traums zur objectiven Wirklichkeit ist schon bestimmt worden, denn diese Bestimmung liegt in seinem Begriff, insofern er das Aufheben des freien, wahrhaften Unterschiedes der Ob- und Subjectivität ausmacht und die in ihm dem Subject erscheinende Objectivität in der That nur ein Schein des unfreien Phantasirens ist. Wie nun aber der charakteristische Nichtzusammenhang des Traums doch in einen mehr oder weniger großen Zusammenhang übergehen konnte, so vermittelt auch die individuelle Modification des Träumens ein bestimmtes Verhalten desselben zur historischen Objectivität. Insofern nämlich die individuelle Welt des Subjectes sich im Traum reflectirt, kommt sich dasselbe sowohl seinem allgemeinen Wesen nach, als auch in Bezug auf seine Vergangenheit und Zukunft zur Erscheinung. Weltbegebenheiten wie die Julirevolution, wie Luthers Reformation, werden, wenn gleich es an Erzählungen von solchen Träumen nicht fehlt, träumend nicht anticipirt, nur individuelle Schicksale. Das Träumen nimmt Einschlagsfäden der Wirklichkeit in sein Arabeskengewebe hinüber. Von jener Seite, daß der Traum dem Menschen Saiten seines Geistes anklingen läßt, welche während des Wachseins unangeschlagen bleiben, war schon oben die Rede. Man kann diese Manifestation mit einem

Schlegelschen Ausdruck den rückwärts gekehrten Propheten, mit einem Schubertschen den versteckten Poeten in uns, den Deus ex machina, nennen. Es sind dies nur witzige Bezeichnungen zur Erleichterung des Begriffs. Wenn das Werdende sich im Traum als ein Fertiges darstellt, wenn also ein historisches Factum während oder vor seiner Genesis von der Phantasie als ein schon erfülltes anticipirt wird, so ist dies der vorherverkündende Traum, den man auch emphatisch den weissagenden oder prophetischen genannt hat. Diese Ausdrücke sind sehr unglücklich gewählt und die Psychologie sollte sie aus ihrer Terminologie, um Mißverstand zu vermeiden, am besten verbannen. Es wird der Traum dadurch in eine Beziehung zur Religion gebracht; es wird der Schein an ihn gebracht, als ob Gott sich durch ihn dem Menschen unmittelbar offenbare, und so eigentlich aus dem Christenthum, der Religion des selbstbewußten Geistes, in niedrigere Gestaltungen der Religion zurückgegangen. In den heidnischen Religionen wie im Judenthum kommt der Traum noch als ein nothwendiges Element der Vorstellung der göttlichen Manifestation vor; in der Neutestamentischen Ueberlieferung ist es sehr charakteristisch, daß, so lange die Geschichte noch auf Alttestamentischem Boden steht, in der Erzählung von der Zeugung Christi, dieser Typus fortdauert; dem Joseph erscheint der Engel des Herrn im Traum. Hinterher aber verschwindet die Form des Traums gänzlich und nur die der Vision tritt noch einigemal auf. Es leuchtet ein, daß diese Untersuchung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie zu führen ist, wo die Fortgestaltung des Traumlebens mit der fortschreitenden Umgestaltung der Idee der Religion, z. B. der Unterschied der Natur- und Kunstreligion in dieser Hinsicht, nachgewiesen werden muß, und es gehört zur schon oft gerügten Verunreinigung der Idee der einzelnen Wissenschaften, wenn hierin kein Maaß gehalten, sondern das qualitativ Geschiedene zusammengewürfelt wird, wodurch denn die Wissenschaft am Ende selbst ein ganz traumartiges Gepräge bekommt. Es genüge daher hier an der Bemerkung, daß, da der Traum alle Elemente des Geistes zu erfassen vermag, ohne Zweifel auch das religiöse Dasein desselben sich in ihm reflectiren kann;

was nun aber an solchen Vorstellungen von substantiellem Gehalt sei, das hat wiederum, wie oben bei der sogenannten Lösung theoretischer Aufgaben im Traum, erst die Kritik des wachen Bewußtseins zu entscheiden. Dann muß das Resultat sein, daß der Kern des Traums immer nur der Niederschlag desselben ist, so daß, wenn es glückt, Verstand in einem Traum zu finden, dieser sich von dem schon bekannten in Nichts unterscheidet, also nur eine schlechte Tautologie desselben ist. Der Traum ermangelt der wahrhaften Productivität; er hat nur eine phantastische Wucherkraft. Christus weiset uns nicht auf Träume, sondern auf die Erkenntniß der Wahrheit an. Was diese aber sei, kann nicht durch Träume ausgemacht werden. Das Nicäische Symbolum z. B. ist nicht Jemandem im Schlaf gegeben, sondern durch die Arbeit des Denkens, durch die selbstbewußte Erkenntniß des Geistes errungen worden.

Daß im Traum ein simultan oder erst später in die Existenz tretendes Factum anticipirt werden kann, ist nicht unmöglich. Diese Anticipation ist von der im Wachen an sich nicht unterschieden. Es sind hier zwei Momente der Naturbestimmtheit der Seele, welche als die besonderen Hebel einer Vermittelung der Vorwegnahme des Künftigen angesehen werden müssen, nämlich das Verwachsensein des Menschen mit seiner ursprünglichen Heimath, und der sympathische Consensus mit anderen Personen, Momente, welche früherhin bei dem Begriff der Naturbestimmtheit des Menschen durch sein tellurisches Leben und bei dem der Idiosynkrasie erörtert worden sind. Dadurch erhellt einerseits, daß der Mensch mit seiner Innerlichkeit abwesend sein und ideell alle möglichen Veränderungen seiner Heimath, die er natürlich während des Wachens sich oft genug vorstellt, in sich nachleben oder voranleben kann; andererseits, daß durch die unmittelbare Gleichheit des psychischen Lebens in verschiedenen Individuen, durch die Gleichheit ihrer Entwicklung, wie z. B. Zwillinge zuweilen constant dieselben Krankheiten durchmachen, durch die Gleichheit des Kreises ihrer Vorstellungen und die Gewohnheit ihrer Handlungsweise, die Veränderung des einen sofort auch zu der des anderen werden kann. Namentlich zählt

die empiriſche Pſychologie Beiſpiele von kränklichen Frauen auf, die in einer ſolchen Sympathie lebten, in Einer Nacht beide denſelben Traum hatten, ihre Begegniſſe vorträumten u. ſ. f. Mit der oft verſicherten völligen Uebereinſtimmung hat es freilich gar manche Schwierigkeit, da, wenn nicht Briefe ſich kreuzen, Tagebuchberichte verglichen werden können, diejenige Erzählung, welche der Zeit nach der anderen vorangeht, auf dieſe, auch bei dem beſten Willen zur Unbefangenheit, ſo leicht einen modificirenden Einfluß ausübt, wie ſchon jede Reproduction eines Traums im Wachen der Gefahr erliegt, daß die freie Phantaſie ihn dichtend verändere. Denn auch traumdichtend übertrifft dieſe, wie die Träume eines Jean Paul beweiſen, alle Dichtung des Traums. Wir würden dies gar nicht berühren, wenn nicht unſere jetzige Pſychologie nur zu oft geneigt erſchiene, ohne alle Kritik jede Erzählung der Art für unumſtößlich wahr zu halten. Daß ganz verſtändige, nüchterne Menſchen auch von Traumgeſichten, von vorbedeutenden Träumen, zu ſagen wiſſen und ſelbſt daran glauben, ſollte doch von der Pſychologie noch gar nicht als eine Garantie für die Authenticität und Objectivität derſelben genommen werden, denn theils ſollte ſie wiſſen, daß der abſtracte Verſtand an ſich gar nicht vor der Phantaſie ſchützt, die vielmehr, wenn ſie iſolirt wird, oftmals ihre Energie für ſich um ſo paradoxer zu entfalten ſtrebt; theils daß vom Unglauben zum Aberglauben der Schritt nicht groß iſt.

Weil der Traum in ſich ſelbſt keine Gewißheit hat, ſo bedarf er, für die Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zur wirklichen Objectivität, der Auslegung durch das in dieſer gegenwärtige wache Bewußtſein. Da ihm nun an ſich ſchon, wenn er einigen Zuſammenhang hat, ein Schließen zu Grunde liegt, ſo vermag er dem Denken allerdings Stoff zu geben; einen Stoff, der dieſem jedoch außerdem gar nicht fehlt. Die ganze Traumexegeſe beſteht darin, die mögliche Wirklichkeit in die Traumvorſtellungen hineinzuerklären, was, bei der vielſeitigen Anknüpfungsfähigkeit von Bildern an die reale Objectivität, nicht ſo ſchwer halten kann. J. U. Wirth in ſeiner trefflichen Monographie des thie-

riſchen Magnetismus, Theorie des Somnambulismus, 1836, ſtellt für die Auslegung der viſionairen Ahnung eine Dialektik auf, welche in der That auch ſchon dem Traum angehört und die wir z. B. in den Traumbüchern, welche bei dem Volk in Gebrauch waren und deren Inhalt, ſeit die Polizei ſie unterdrückt, ſich wenigſtens traditionell erhält, ganz eben ſo wiederfinden. Es iſt nämlich a) Form und Inhalt unmittelbar identiſch, ſo daß daſſelbe, was der Traum und wie er es darſtellt, auch zum Inhalt der gemeinen Wirklichkeit wird; z. B. man träumt, an einem gewiſſen Ort einen Schatz zu finden. Das hiſtoriſche Factum, wenn es an ſich unwahrſcheinlich zufällig eintritt, iſt dann nur Wiederholung des im Traum geſetzten. b) Die Form wird ſymboliſch, ſo daß ſie zwar eine Analogie mit dem Inhalt hat, aber doch nicht unmittelbar ihn ſelbſt, ſondern nur mittelbar darſtellt, Form und Inhalt ſomit unterſchieden ſind; z. B. es erblickt Jemand im Traum ſich an einem offenen Grabe ſtehend und überſetzt ſich erwachend dieſe Vorſtellung in die Bedeutung ſeines nahen Todes. In den Traumbüchern finden wir hier beſonders Thiere für die Symbolik aufgenommen, z. B. garſtige Thiere, die man auf dem Schooß hält und hätſchelt, bedeuten Laſter, denen wir uns zu ergeben in Gefahr ſind. c) Form und Inhalt trennen ſich, ſo daß das Entgegengeſetzte das Entgegengeſetzte bedeutet. Eine Symbolik iſt hier auch noch vorhanden, aber, wie man ſieht, eine ſolche, welche die erſtere und zweite Form der Vorbedeutung durch ihre conträre Interpretation zu negiren im Stande iſt. Der Mechanismus der Traumbücher enthält unter dieſer Kategorie viel Witziges, z. B. Geld bedeutet Zank, Läuſe bedeuten Geld; eine Hochzeit ſehen bedeutet Traurigkeit; eine Hinrichtung langes Leben; die eigene Vermählung Tod u. ſ. f. Dieſe Manier iſt eigentlich die Selbſtironiſirung des Traumdeutens. — Wenn in der neueren Zeit wieder ſo viel von einer Symbolik des Traums die Rede iſt, ſo ſcheint uns als Entſchuldigung für die Emphaſe, womit man ſie behandelt hat, das ethiſche Intereſſe der Selbſterkenntniß noch am eheſten genannt werden zu können. Man ſoll ſich im Traum gleichſam in ſeiner unverhüllten Geſtalt erblicken. Daß, da daſſelbe Sub-

ject das träumende wie das wachende iſt, der Traum uns allerdings Manches von uns zeigen kann, das wachend von uns überſehen wird, iſt keine Frage; allein aus dem Begriff des Traums geht auch zur Genüge die unendliche Zufälligkeit, die darin herrſcht, hervor, ſo daß die wache Beſonnenheit doch endlich das Beſte thun und den Ausſchlag geben muß. Folglich iſt es eine müßige Spielerei, ſich, ſtatt durch die thatſächliche Wirklichkeit, durch die trübe und für die Deutung ſo ſchlüpfrige Traumwelt belehren zu wollen. Die Auslegung wird auch glücklicherweiſe meiſt ſo ventilirt, daß aus dem Traum eben dasjenige herauskommt, was man, nach vernünftiger Ueberlegung, wirklich will. Der Philologe A. Wolf litt durchaus nicht, daß in ſeinem Hauſe gehabte Träume wiedererzählt werden durften, um ihnen ſo von vorn herein alle Bedeutungsmöglichkeit abzuſchneiden. Träume können die Wahrheit ſagen, aber auch wenn ſie es thun, geſchieht es, wie Shakeſpeare den Macbeth ſagen läßt, zweideutig. Der wahrhaft religiöſe Menſch, d. i. der, welcher die Freiheit um ihrer ſelbſt willen liebt, wird ſich an ſeine Träume gar nicht kehren, und wären ſie noch ſo intereſſant, oder ſollte er auch an einer zufälligen Einheit wirklicher Begegniſſe mit gehabten Träumen ſich als an einem Spiel ergötzen. Gibt man dem Traum einmal Gehör, ſo iſt man ſchon ein Knecht des Aberglaubens und handelt nicht, wie man ſoll, aus freiem Entſchluß, ſondern wie ein durch ein Fatum beſtimmter Heide. Wenn jetzt ein Feldherr einem feindlichen Heer eine Schlacht auf dem günſtigſten Terrain zu liefern hätte; er träumte aber in der Nacht zuvor, als das Treffen beginnen ſoll, er werde es verlieren; ſoll oder würde er jetzt deswegen ſeine Poſition aufgeben? — Die unbeſtimmte, vieldeutige Bilderſprache des Traums aber als eine allverſtändliche, als eine urgeiſtige Paſilalie zu preiſen und dagegen die Wortſprache ſogar herunterzuſetzen, das gehört wohl zu den größten Verirrungen Derer, welche jetzt die Apologie des Träumens übernommen haben. — Zu welch' kindiſchem Aberglauben dieſe Richtung kommen kann, zeigt das ſehr gelehrte und fleißige Werk von Görres, die chriſtliche Myſtik, Regensburg 1836 ff. 4 Bde., worin mit dem größten unkritiſchen Aberglauben ein wahrhaft

heidnischer Aberglaube mit vieler Phantasie in ein seinsollendes System hinein geträumt ist.

II.

Das Traumwachen.

Der sogenannte prophetische Traum rückt die Unbestimmtheit des zerflossenen Träumens und die Bestimmtheit des wachen Bewußtseins am engsten an einander. Er ist der Uebergang zum Traumwachen. Jedoch ist dies qualitativ vom Träumen geschieden, denn es setzt sich das Wachen voraus und dies selbst geht in den Zustand des Traums ohne Schlaf über. Das unmittelbare Traumwachen ist:

1) die Ahnung; ein Außersichsein der Seele, das die Form des Insichseins, der Empfindung, hat.
2) Verdichtet sich der besondere Inhalt der Ahnung, überhaupt der träumerischen Anschauung während des Wachens bis zu einer Deutlichkeit, welche mit der der gemeinen Wirklichkeit identisch zu sein scheint und daher mit ihr verwechselt werden kann, so entsteht die Vision.
3) Die Vision schließt sich gegen die gemeine Wirklichkeit ab, obwohl sie deren Geltung annimmt, d. h. für sich denselben Grad von Realität zu haben scheint. Wenn aber die Vision in der Form der gemeinen Wirklichkeit mit dem Inhalt derselben neben ihr auftritt, so wird sie zum sogenannten zweiten Gesicht. — Als Ahnung gelangt die empfindungsvolle Unruhe noch nicht zur Production einer für sich selbstständigen Vorstellung, sondern heftet sich mehr an äußere Gegenstände; als Vision erzeugt sie ein förmliches Traumbild, welches den Menschen momentan seiner Umgebung vergessen läßt; als zweites Gesicht hat der Mensch die Vision ohne Ekstase mit nüchternem Bewußtsein. Es ist der Mangel an Bildung des Denkens, der diese phantastischen Formen des Geistes begünstigt; mit der steigenden und sich weiter verbreitenden Aufklärung verschwinden sie wie die Gespenster von selbst.

1) Die Ahnung.

Der Geist als Seele ist die unmittelbare Totalität aller sowohl von Außen nach Innen sich vergeistenden, als von Innen nach Außen sich verleiblichenden Empfindungen. Er ist dies, ohne daß der gesammte Inhalt seines Empfindens ihm bestimmter Weise zum Gegenstand seines Bewußtseins wird. Es kann daher die Vermittelung der für sein Bewußtsein gegebenen, unmittelbaren Empfindung ihm entgehen. Ein an sich in ihm gesetztes Dasein oder ein ihn berührendes Werden kann sich daher in ihm äußern. Alle Veränderungen, welche die Welt im Allgemeinen erfährt, werden an sich auch zu Veränderungen der besonderen Welt von Empfindungen und Vorstellungen, worin er heimisch ist. Die Bestimmtheit des unbestimmten Auffassens des Werdenden kann im Einzelnen verschiedene Stufen haben. a) Er empfindet eine unbestimmte Unruhe, welche ihn von einem Ort zum anderen treibt, die er, eben weil das Gefühl fixirt ist, durch keine Reflexion niederzudenken vermag und wodurch er vielleicht theils einer Gefahr entgeht, z. B. dem Einsturz einer Zimmerdecke über dem Bett, worin er schlief; theils einem Anderen in einer gefährlichen Lage hülfreich sein kann u. s. f. Die Psychologie hat, weil solch' wundersame Fügungen vorkommen, die Reflexion auf die Vorsehung Gottes, welcher für seine Zwecke solche Unruhe gleichsam veranstalte, von sich auszuschließen. Sie hat sich also frommer Ergießungen über solche Vorgänge zu enthalten und vielmehr die Begreiflichkeit derselben anzustreben. Daß nun in solchem Fall magnetische, elektrische Effecte, daß in ihrem Causalnexus unserem Bewußtsein entschlüpfende Wahrnehmungen u. s. f. das unbestimmte Vorgefühl erregen, scheint, wie sich später bei dem Begriff des Somnambulismus bis zur Evidenz zeigen läßt, sehr wahrscheinlich. b) In dem Vorgefühl ist der Inhalt desselben noch nicht bestimmt; es stellt sich nur als eine objectlose Aufregung dar. Kommt es zu einem Inhalt, aber auch nur im Besonderen, so ergibt sich eine bestimmte Unbestimmtheit, z. B. man erwartet eine Ueberraschung, etwa durch den Besuch eines Freundes; aber welches, kann man nicht sagen. Man

Straßburg von der ächt Wakefield'schen Predigerfamilie geschieden war, sich auf der Landstraße zu Pferde in hechtgrauem Anzug erblickte, wie er sich acht Jahre später wirklich darauf fand, so ist in dieser Vision, sie selbst ausgenommen, in Form und Bedeutung nichts von der sonstigen Objectivität Abweichendes enthalten und sie rangirt sich ohne Anstoß in dieselbe ein. Das sich selbst Sehen, wovon Goethe auch im Wilhelm Meister Gebrauch gemacht hat, hat zu den Sagen von Doppelgängern Veranlassung gegeben. — Wenn dagegen Verstorbene, wenn Heilige, Engel, wenn die Mutter Maria, ja Christus selbst, dem Visionair zur Erscheinung kommen, so ist dergleichen zwar auch Inhalt unseres Vorstellens, — und dadurch wird die Vision, wie sogleich zu entwickeln, begreiflich —, allein es ist doch ein als reales Phänomen, wie die Vision es vorspiegelt, nicht in dem gewöhnlichen Diesseits vorkommendes Factum. Hier liegt nun in unserer dermaligen Psychologie ein großer Dissensus. Wird das salbungsvolle Anekdotenerzählen von Visionen für Wissenschaft gehalten, so ist das Begreifen überflüssig; wird aber dies versucht, so widerspricht es der katholisirenden Richtung, welche in den Visionen Manifestationen des sogenannten Jenseits erblickt. J. U. Wirth hat in dem mehrfach erwähnten Buch, F. Fischer ebenfalls a. a. O. vortrefflich nachgewiesen, wie das sogenannte Geistersehen mit magnetischen Zuständen einerseits, mit dem Wahnsinn andererseits, zusammenhängt. Jedoch ist schon die Vision an sich der Boden, auf welchem die von ihm entwickelte Dialektik vorkommt, so daß der Somnambulismus diese Seelengestalt eben so in sich aufnimmt, als das Traumwachen den Traum, denn im Begriff des Schlafwachens an sich liegt ein solches Schauen eines imaginirten Jenseits nicht.

Es kann also vom Kranken, vom Visionair: a) ein Geist gesehen d. h. imaginirt werden; die subjective Imagination, die aber als träumende begrifflos bleibt, gibt ihrer Anschauung die Geltung der objectiven Realität. Wenn ein Geist geschaut wird, so kann die Einheit ihrer Natur nach zur schlechten Vielheit werden. Es erscheinen der Phantasie unbestimmt viele Geister. Jenes Fräulein Concorde, von der in dem Anhange zur zweiten Aus-

gabe der Schubertschen Symbolik des Traums die Rede ist, sah ein altes Schloß in seinen verschiedenen Stockwerken mit Geistern bevölkert, die wie in einem Zuchthause vertheilt waren und sich sehr mannigfaltig beschäftigten. — Die Vielheit nöthigt, um aufgefaßt werden zu können, von selbst wieder zur Reduction auf die Einheit. Die Geister werden also in ihrem Reiche in Classen, Gruppen, Mansionen, Bleibstätten, übersichtlich geordnet, Die Reisen in diesem Jenseits der Phantasie, wie Swedenborg und Andere sie gemacht haben, also die Bewegung der Vision von einem Object zu einem andern, sind hier uralte Täuschungen, Vorstellungen eines nur inneren Vorgangs als eines an sich seienden äußeren. Auch die Wilden stellen sich sehr naiv vor, daß ihre Seele während des Träumens reise; auch, daß die Seele des Zauberers, der im Zauberschlaf todtähnlich daliegt, umherschweife, um Verlorenes wieder zu entdecken u. dgl. — b) In dem vermeinten Schauen der Geister und in dem Wechsel der als jenseits vorgestellten Localität ist noch die Objectivität als solche erhalten. Wenn aber aus dem ethischen Leben des Subjects heraus das Positive als ein Schutzgeist, als ein guter Genius, als Agathodämon, das Negative als ein diabolisches Wesen, als Kakodämon, hypostasirt wird, so fängt die Persönlichkeit an, sich in sich zu zerspalten, und das Traumwachen macht dann den Uebergang zu einer wahrhaften Erkrankung des Selbstgefühls. — c) Verschwindet die imaginative Objectivität der Hypostase und hypostasirt das visionaire Subject sich selbst, ein Act, der wiederum von der Einheit zur unbestimmten Vielheit fortgehen kann, so ist das Subject nicht blos in sich selbst entzweiet, sondern es ist seinem wirklichen Selbstgefühl völlig entfremdet und verwandelt sich in Gebärde, Stimme und Benehmen in das früher von ihm noch als außer ihm vorgestellte Wesen, das alle möglichen Formen annehmen und, wie in der Lykanthropie u. s. f., auch ein thierisches sein kann. Diese Metamorphose ist das Besessensein, von welchem in neuerer Zeit das sogenannte Mädchen von Orlach ein interessantes Beispiel.

Daß die Vision eben sowohl als der Traum eine sehr ernste Seite hat, soll gar nicht geleugnet werden, denn, wie dieser,

nimmt sie auch substantielle Elemente des Geistes in sich auf. Die Polemik kann nicht gegen diese als solche, sondern nur dagegen gerichtet sein, die visionaire Anschauung als unbedingte Wahrheit zu setzen. Wenn z. B. Thomas Bromley und Oberlin von dem Jenseits, das ihnen in ihren Gesichten erschien, genaue topographische Beschreibungen machten, letzterer sogar eine Landcharte anfertigte, auf der er seinen Bauern den jedesmaligen Aufenthalt der Verstorbenen nachwies, so ist dies eine leere Schwärmerei, welche vor dem Begriff, den das Christenthum von Gott als dem absoluten Geist hat, nicht Stich hält. Abgesehen von den Widersprüchen, welche in solchen Beschreibungen unter einander sichtbar sind, läßt sich ihr anderweitig entnommenes Vorbild meistentheils nachweisen, z. B. bei Oberlin's himmlischer Geographie der Bau des Tempels zu Jerusalem u. s. f. Wie arm erscheinen jedoch diese Bilder gegen die Schilderungen eines Dante, welche derselbe bescheiden nicht als Copie eines unmittelbar Geschaueten, sondern als Dichtung gab, die aber der Idee nach voller Wahrheit ist. Eine meisterhafte, noch immer lesenswürdige Arbeit Kant's, seine Träume eines Geisterſehers, eine Kritik Swedenborg's, ist jetzt gegen den Unfug, der mit den Aftergeburten der Phantasie wieder getrieben wird, wieder in Anregung zu bringen. Da die Combination der Vorstellungen im Träumen eine zufällige ist, so sind allerdings die seltsamsten Ueberraschungen dadurch möglich, allein niemals wird die Vision den Kreis der individuellen Erfahrung des wachen Bewußtseins überschreiten. Man analysire nur gewissenhaft Visionen, deren Authentie möglichst fest steht, um sich davon auch empirisch zu überzeugen. Eine solche ist z. B. die, welche Cellini im Gefängniß von der Sonne hatte. Obschon er stehend und mit lauter Stimme betend seinen Traum träumte, so herrscht doch die größte Analogie mit dem gewöhnlichen Traum darin, und es ist nichts, was sich nicht aus seinem Charakter, seiner Lage, seinem Talent erklären ließe. Aus dem innigen Wunsch, das Sonnenlicht zu schauen, den er Gott vorträgt, entspringt die Vision; je heftiger sein Drang und je widersprechender die Situation seiner Erfüllung war, um so natürlicher ist die Allmäligkeit der Anschauung.

Er muß ſich erſt durch viele Menſchen hindurchdrängen und ſieht dann zunächſt nur den Schein der Sonne am Dach eines Hauſes. Nun ſteigt er höher, bis er ſie ſelbſt erblickt. Indem er aber Gott ſeinen gerührten Dank darbringt, indem alſo die Erſättigung durch den Genuß des Begehrten ihren Gipfel erreicht hat und er zur Vermittelung deſſelben übergeht, wird die Sonnenſcheibe etwas verdunkelt: Chriſtus geht aus ihr hervor. Cellini iſt aber bildender Künſtler und ſomit erſcheint ihm Chriſtus als ein ſchöner Jüngling, in's Antike hineinſpielend. Allein er iſt auch Katholik. Die Königin der Himmel darf nicht fehlen und es entſteht ihm eine neue Anſchauung, Maria mit dem Chriſtusknaben. Und als er nun aus dem Verlorenſein in dieſe lichtübergoſſene, himmliſche Geſtaltenwelt in ſeinem Kerker wieder zu ſich kommt, iſt das Erſte, ſeinen Charakter Bezeichnende, die Gewißheit, er werde frei werden; das Zweite aber, ſein Talent Bezeichnende, das Streben, das Geſchauete in Wachs zu boſſiren. — Dem Pfarrer Oberlin als einem Proteſtanten erſcheint natürlich keine Jungfrau Maria, ſondern ſeine verſtorbene Frau, die er zärtlichſt geliebt hatte. — Sehr viel Intereſſantes für eine weitläufigere Behandlung dieſes Gegenſtandes bieten Bettina's Briefe dar, worin man eine claſſiſche Darſtellung des träumeriſchen Phantaſirens findet. Namentlich gehört Bettina's Jugendleben, ihr ſympathiſches Verhältniß zum Fräulein von Günderode, ihr Hang zu nächtlichen Klettereien im Mondſchein u. ſ. f. hierher.

3) Die Deuteroſkopie.

Die Ahnung als ſolche iſt ein Außerſichſein, das die Form des empfindenden Inſichſeins hat. Die Viſion iſt ein Inſichſein, das die Form des anſchauenden Außerſichſeins hat. Die Viſion kann auch, obwohl es an und für ſich nicht nothwendig iſt, einen vorbedeutenden, durch ein, wie in der Ahnung und im weiſſagenden Traum, dem bewußten Daſein als beſonderer Act geheim bleibendes Schließen vermittelten Charakter annehmen. Die Einheit der ahnungvollen Empfindung und der Viſion iſt das ſogenannte zweite Geſicht, the second sight. Es wird nämlich ein entweder zugleich aber dem Raum nach entferntes, oder dem

Raum nach nahes aber der Zeit nach etwas ſpäter eintretendes Factum inmitten der gewöhnlichen Wirklichkeit und auch in derſelben Gewöhnlichkeit der Form der Erſcheinung geſchauet. Der Ahnung für ſich fehlt die Deutlichkeit der unmittelbaren Objectivität; in der Viſion iſt dieſe vorhanden, allein ihre Conturen ſind oft weich und werden oft durch einen transcendenten Schimmer aus der gemeinen Wirklichkeit herausgerückt. Im zweiten Geſicht iſt weder etwas Phantaſtiſches, noch etwas unbeſtimmt Ahnungvolles. Man erblickt ein fernes Gebäude in Brand; man ſieht Jemand in der Ferne auf der Reiſe von ſeinem Pferde ſtürzen; man ſieht Jemand, der unmittelbar gegenwärtig, im Sarge; man erblickt zwei Perſonen in einem bräutlichen Verhältniß u. ſ. f. Der Inhalt des zweiten Geſichts iſt immer die dem Individuum auf's Innigſte *inhärirende Geſchichte* ſeiner ſelbſt und ſeiner Umgebung. Es iſt nichts Anderes, als ein, ſo zu ſagen, *nüchternes* und doch höchſt *intenſives* mit einem leichten Augenkrampf verbundenes Traumwachen. Was das Eintreffen ſolcher Geſichte, ihre Bewährung durch die hiſtoriſche Objectivität, betrifft, ſo iſt alles das dafür und dagegen zu ſagen, was auch über den Traum in dieſer Hinſicht geſagt werden kann.

In einem ſo einfachen, dem complicirten Leben der Weltgeſchichte abgewandten Daſein, wie das mancher Gebirgsthäler, mancher Inſeln iſt, kann eine ſolche objective Verdichtung der empfindenden Phantaſie ſogar *endemiſch* und *erblich* werden, wie in dem ſchon mehrfach erwähnten Steinthal bei Straßburg, deſſen ſtille Abgeſchiedenheit Oberlin ſelbſt als ein ätiologiſches Moment der ſogenannten Gabe des Geſichts anſah, in manchen Gegenden Irlands, auf den um Englands Nordküſte herumgelegenen Eilanden u. ſ. w. Die Einförmigkeit, Engheit des ganzen Zuſtandes, die bis in's Einzelne gehende Bekanntſchaft eines Jeden mit Jedem, eine gewiſſe nervöſe Reizbarkeit, ein dumpfes Brüten des Gemüths, begünſtigt hier die Entwicklung des lebhafteſten, aber bei der Einfachheit des ganzen Daſeins, phantaſieloſen Traumwachens. *An ſich* iſt daſſelbe ein unwillkürliches. Wird es willkürlich hervorgezwungen, ſo gleitet es leicht in Selbſttäuſchung und von dieſer in gemeinen Betrug über. Manche dieſer Seher,

welche für Geld Gesichte hatten, erlangten eine vorübergehende Celebrität, z. B. Campbell zu London am Anfang des vorigen Jahrhunderts, dessen Geschichte Horst in der Encyklopädie von Ersch und Gruber beschrieben hat. Die Symbolik der Deuteroskopie zeigt recht deutlich den großen Antheil, welchen die subjective Phantasie an ihrer Bildung hat.

Das zweite Gesicht hängt unstreitig mit somnambulen Bestimmungen zusammen; sein Fernempfinden muß, namentlich in seiner heimathlichen Energie, dadurch erklärt werden. Der psychische Rapport unter so eng zusammenlebenden Menschen, bei welchen die Nachtseite der Psyche noch nicht durch eine, das Cerebralleben vorzugsweise beschäftigende, Cultur beeinträchtigt ist, kann sich hier noch mit der ganzen Wucht seiner Divinationen entladen. Auch werden zur Deuteroskopie geneigte Personen von glänzenden Flächen, Spiegeln, Metallknöpfen, lebhaft angezogen. Jemand erblickte in dem blankgescheuerten Messingknopf einer Thür seine Freunde jenseits des Meers. Der jüngere Carus erklärt aus solchem Zusammenhang das Entstehen der Sage von Zauberspiegeln, die über den Gesichtskreis hinausliegende Objecte nahe bringen sollen. An sich ist nichts im Spiegel zu sehen — aber man will etwas sehen. Nun kräuselt sich's erst wie ein Nebel, aus welchem alsbald Gestalten hervorzutreten scheinen, die aber vielmehr hineingeschaut werden. Die leere blanke Fläche ist nur ein Concentrationsmittel für die Phantasie.

III.

Das Schlafwachen.

Träumend schläft der Mensch; in der Ahnung, in der Vision und im zweiten Gesicht wacht er, träumt aber im Wachen; schläft er und wacht er zugleich, so erreicht die Entzweiung der in sich und außer sich seienden Seele ihren Gipfel. Diese Entzweiung ist der Somnambulismus. Was das Historische dieses Phänomens betrifft, so verweisen wir auf die kritische Geschichte desselben in Sachs natürlichem System der Medicin; außerdem aber, für die Berührungspuncte desselben mit der religiösen Extase auf das schon erwähnte Buch von J. U. Wirth und von Fischer.

Ueber den thierischen Magnetismus als ärztliches Heilmittel zu urtheilen, gehört gar nicht hierher. Unsere Hauptaufgabe ist, dem Somnambulismus seine systematische Stellung in der Psychologie zu sichern. Der methodische Gang des Begriffs hat uns bis jetzt geführt, und, ob wir ihm treu gefolgt sind, muß sich nun daran zeigen, daß im Schlafwachen alle bisherigen Phänomene des Traumlebens der Seele sich wiederholen, aber natürlich in anderer Färbung und mit anderem Resultat. Es muß also zunächst der Traum in seiner einfachen Gestalt sich reproduciren; zweitens das Traumwachen in seinen verschiedenen Formen; drittens aber das Schlafwachen im Schlafen die volle Lebendigkeit des wachen Selbstbewußtseins, das sogenannte Hellsehen, entwickeln.

Man kann diese Unterschiede auch so ausdrücken. Der Somnambulismus fixirt sich 1) im Muskelsystem; 2) im sensibeln System; 3) in einem Zustand, in welchem Irritabilität und Sensibilität sich in gleicher Stärke durchdringen. Aber es ist wohl zu beachten, daß ein Individuum entweder auf einer dieser Stufen stehen bleiben, oder sie alle successiv durchlaufen oder endlich in einem periodischen Wechsel derselben sich einleben kann. Zu seiner inneren Bedingung hat aber der Somnambulismus, der äußerlich durch die Erregung des Muskelsystems erscheint, den Traum, der sich, mehr oder weniger in der Form eines Muskelkrampfes verwirklicht, so daß der Traumhandler zum Nachtwandler, zum eben so bewußtlosen Nachtarbeiter oder gar zum schlafenden Tagarbeiter wird. Mit diesem Zustand verschmelzen daher auch die mannigfaltigsten Formen epileptischer und kataleptischer Zustände überhaupt, von plötzlich vorübergehenden Zuckungen bis zur Tobsucht der Tanzwuth und monströsen Gliederbeweglichkeit des St. Veitstanzes. Daß aber in solchen Sprüngen, Verrenkungen, Windungen das Gesetz der Schwere nicht wunderbar negirt wird, zeigen thatsächlich die Akrobaten und Grotesktänzer, die durch die Sprossen einer Leiter kriechen, mit dem Fuß sich hinter dem Ohr krauen u. s. f. Der Effect des Mondlichts bei diesem Phänomen ist noch nicht erklärt. S. besonders die Geschichte einer classischen Mondsucht in Ideler's Biographieen Geisteskranker, Berlin 1841, S. 63 ff. — Im Gegensatz zur

mechaniſchen Aufregung der Irritabilität verſinkt im magnetiſchen Schlaf das Individuum in ſich. Das reproductive Syſtem ſucht ſich zu entfalten, während das ſenſible theils ſeine Begleitung, theils ſeine Herrſchaft anſtrebt. Die Eigenthümlichkeit des magnetiſchen Schlafs beſteht darin, daß während ſeiner Dauer der Menſch ſich in ſeiner abgeſchloſſenen Particularität zu empfinden bekommt. Das Particulärſte im Menſchen iſt aber ſeine Krankheit, ſein Schmerz, ohne welchen er gar nicht in jenen Schlaf verfallen würde. Als ihn empfindend iſt er der natürlichſte Egoiſt, empfindet aber als ſolcher mit thierartigem Inſtinct das gegen ſein Uebel reagirende Mittel, wenn er es ſchon einmal empfunden hat, oder wenn es ſich in ſeiner Nähe befindet, wo er es gleichſam herauswittern kann. Der Menſch iſt alſo in dieſem Zuſtand zu einem Thier depotenzirt, welches ſeinen Inſtinct ausſprechen kann. Das Träumen, das ſich im Traum Bewegen, das Vorempfinden deſſen, was in einem gegebenen Zuſtand uns wohlthun würde, dies Alles kommt auch im normalen Zuſtande vor, erſcheint hier aber als Moment des kranken.

Der Somnambulismus wird erſt dadurch zu einem Phänomen, welches mit dem Schein höherer Geiſtigkeit täuſcht, daß der Somambule in Rapport tritt, d. h. wenn der Schlaf nicht mechaniſch durch das metalliſche Baquet, ſondern organiſch durch die Manipulation, durch den Strich des Magnetiſeurs, hervorgebracht wird. Zu dieſem ſteht nämlich der Kranke in einem Verhältniß totaler Abhängigkeit. Das Empfinden deſſelben wird ſein Empfinden und Alles, was der Magnetiſeur nicht zuvor durch ſein Gefühl hat hindurchgehen laſſen, bleibt gleichſam außerhalb des Somnambulen. Erſt der Magnetiſeur vermittelt ihm die Beziehung darauf. Es iſt nun aber ſehr zu unterſcheiden zwiſchen den Empfindungen und Vorſtellungen des Magnetiſeurs und zwiſchen der aus dem Vorſtellungskreiſe deſſelben entſpringenden Interpretation der Empfindungen des Kranken. In dieſer Hinſicht ſind die Somnambulen gewöhnlich Producte ihrer Aerzte, wenn ſie denſelben an Bildung nachſtehen; ſind ſie aber ſehr gebildet und obenein ſehr liebenswürdig, ſo können ſie auch

dem Magnetiſeur eine Auffaſſung einimpfen, von der aus er ihren Krankheitsproceß interpretirt.

Die hauptſächlichſte Verwirrung aber wird in dem Begriff des Somnambulismus dadurch hervorgebracht, daß man zwiſchen ihm und ſeinen wohl gar bis zum Hellſehen ſich ſteigernden Erſcheinungen und zwiſchen den Zuſtänden, welche ſich *ſecundärer* Weiſe damit verbinden *können*, nicht gehörig unterſcheidet. Nicht nur alle Formen des Traums, der Ahnung, der Viſion, des Traumhandelns integriren ſich dem magnetiſchen Schlaf, ſondern vorzüglich wichtig ſind hier auch alle Formen der eigentlichen *Seelenſtörung*. Wenn dieſe ſich mit dem thieriſchen Magnetismus, mit dem Hellſehen vereinigen, entſtehen erſt die ſeltſamſten wahrhaft *dämoniſchen* Zuſtände des Menſchen. Je kränker der Menſch wird, um ſo mehr ſteigert ſich die Leichtigkeit ſolcher Complicationen; je mehr er geſundet, um ſo mehr tritt ſie zurück und auch die exaltirte, oft ſogar ſchöne, Lebhaftigkeit der Somnambulen verſchwindet dann wieder.

Es iſt übrigens eine völlige Verleugnung der durch die Wiſſenſchaft bereits erreichten Einſicht in die Erzeugung ekſtatiſch-dämoniſcher Zuſtände und der mit ihnen gewöhnlich verbundenen Vorſtellungen und Aeußerungsweiſen derſelben, wenn die blos *imaginative Exiſtenz* von Geiſtern u. ſ. f. als eine *objective Realität* in dem Sinne behandelt wird, daß die Krankheit der ſogenannten *Beſeſſenen* d. h. epileptiſcher und kataleptiſcher, verrückter, auch wohl somnambuler Menſchen, durch die Quälerei vorausgeſetzter Geiſter *verurſacht* ſein ſoll. Bei dieſer aller wiſſenſchaftlichen Begründung entbehrenden Hypotheſe iſt es conſequent, wenn ſtatt einer rationellen Cur das *Gebet* als *magiſches Pharmakon* empfohlen wird. Es bedarf aber wohl nur einer kurzen Beſinnung, um einzuſehen, daß eine ſolche Vertauſchung der Pſychiatrie mit dem *Exorcismus* ſofort auch zur Annahme der *Seelmeſſe* nöthigt und daß mit dieſer wiederum die Prieſter im Römiſch-katholiſchen Sinn nothwendig werden. Die große Menge von Schriften, welche in der letzteren Zeit uns wieder den Aberglauben an Geſpenſtergeſindel als einen heiligen, ſogar chriſtlichen Glauben haben inſinuiren wollen, hat

glücklicherweise eine confessionelle Unvereinbarkeit an sich. In dem streng mittelaltrigen Klosterjenseits eines Görres sieht Himmel und Hölle zwar analog, aber doch anders aus, als in dem rationalistisch-sentimentalen Jenseits einer Seherin von Prevorst, und wieder anders in dem labyrinthisch verworrenen, apokalyptischen eines Swedenborg, und wieder anders in dem protestantischen, aber katholisch tingirten eines Oberlin und Schubert, und wieder anders in den naturwüchsigen Phantastereien eines Mädchens von Orlach u. s. w. Welcher Himmel und welche Hölle, welche Dämone und Geister sind nun die rechten — muß nun glücklicherweise gefragt werden. Welche Unzahl solcher Faseleien liefert nicht jedes größere Irrenhaus! Vgl. die gründlichen Abhandlungen von Strauß: zur Wissenschaft der Nachtseite der Natur in seinen Charakteristiken, Leipzig 1839, S. 301—404.

1) Das Traumhandeln.

Aus dem gewöhnlichen Traum heraus gehen Fäden in die Wirklichkeit hinüber, und ein höherer Grad der Lebhaftigkeit kann den Träumenden aus der passiven Ruhe des Schlafs zu einer gewissen äußeren Thätigkeit aufregen. Der Liebende, den im Traum ein Besuch der Geliebten entzückt, kann das Deckbett umarmen. Jemand, der Schiffbruch zu leiden träumt, kann sich an den Bettpfosten anklammern. — Der wache Mensch denkt in Worten; sein Vorstellungen- und Gedanken-Haben ist zugleich ein Sprechen. Die Geläufigkeit desselben kann also auch in den Traum übergehen. Der Träumer kann sprechen, ohne es selbst zu hören. Wird durch ein Fixiren der Versenkung des Träumenden in seine vorgestellte Welt das Nachtleben der Seele erhalten, aber zugleich nach Außen hin ihm ein Canal gegraben (durch Begünstigung der Thätigkeit der Gangliarnerven, was der Aberglaube des Volkes recht gut weiß, indem er eine Hand auf die Herzgrube gelegt haben will), wird also ein Gespräch mit ihm angeknüpft, so ist schon eine Gegenseitigkeit in Rede und Antwort möglich. — Endlich kann es zu einer vollständigen praktischen Ausführung des Traums kommen, ein Zustand,

der mit dem Wechſelleben zwiſchen Mond und Erde einen noch nicht recht begriffenen Zuſammenhang hat: das ſogenannte Nacht- oder Mondwandeln. Ein Menſch ſteht aus dem Bett auf, zieht ſich an, ſetzt ſich hin, ſchreibt, macht die Bewegung eines Reitenden, eines ſich Waſchenden u. ſ. f. und ſchläft bei all dieſem Handeln. Seine Erſcheinung iſt alſo die eines Wachenden, während er ſelbſt in der That ſchläft und in die ſcheinbare Objectivität ſeines Traums verloren iſt. Da nun die Thätigkeit der verſchiedenen Sinnorgane ſich hier in relativer Ruhe, in einem gewiſſen Scheintode befindet, Geruch, Geſchmack, Geſicht, Gehör aufgehoben ſind, ſo muß das Gemeingefühl und die krankhafte Erregung der Irritabilität um ſo energiſcher ſein. Hieraus erklärt ſich die Sicherheit der Nachtwandler, mit welcher ſie klettern und die gefährlichſten Stellungen durchmachen, einerſeits. Andererſeits ſind ſie nicht ſich ſelbſt Gegenſtand der Anſchauung, haben alſo kein Urtheil über das Halsbrechende ihrer Situationen; für ſie exiſtirt nicht der Abgrund, wenn ſie etwa auf dem Giebel eines hohen Daches ſitzen; für ſie iſt nur die geträumte Objectivität vorhanden. Daß der Zuruf des Namens ſie am leichteſten erweckt, erklärt ſich aus der Natur des Namens, weil er nämlich die einfachſte Abbreviatur eines Menſchen iſt. Geſchlecht und Stand theilen wir mit Anderen, aber der Name iſt unſer untheilbarſtes Eigenthum, unſere ſingulärſte Individualität. Wenn alles Andere an unſeren Ohren effectlos verhallt, unſer Name ſchlägt wie ein Blitz in unſer Bewußtſein. Selbſt bei Thieren kann man ja die Macht dieſer nominellen Individualiſirung bemerken. — Wenn man ſeinen Namen vergißt, wie jener Hofrath, der in einer fremden Stadt ſo viel Viſiten machte, daß er zuletzt den Lohnbedienten fragte, wie er ſelbſt denn eigentlich heiße, ſo iſt ein ſolches ſich Abhandenkommen Verrücktheit. — Daß die Folge des plötzlichen Erwachens eines Nachtwandlers die gänzliche Haltungsloſigkeit deſſelben iſt, begreift ſich aus dem Contraſt der imaginirten Traumvorſtellung und der realen Wirklichkeit. Auch der tief Träumende muß ja erwachend ſich oft orientiren, ob er träume oder wache? Eine Wiedererinnerung an ſeinen Zuſtand hat der Nachtwandler nicht.

2) Der magnetiſche Schlaf.

Im Traumhandeln iſt der Traum weſentlich; die Form aber, wie er ſich in der mechaniſchen Aufſpannung des Organismus darſtellt, iſt die des wachen Bewußtſeins. — Wird dagegen durch die Erregung des Gemeingefühls ein Schlaf hervorgebracht, ſo iſt derſelbe zunächſt traumlos. Die höhere Energie des Gemeingefühls beruht auf der erhöheten Thätigkeit der Gangliarnerven, denn an und für ſich iſt es beſtändig, auch während des Wachens, da. Wenn die von Spallanzani geblendeten Fledermäuſe alle ihnen aufgeſtellte Hinderniſſe umflogen, wenn Blinde die Nähe einer Mauer, eines Loches vorfühlen, ſo iſt dies die That des Gemeingefühls. Da der mit einer vollſtändigen Sinnigkeit ausgeſtattete Menſch ſein Verhältniß zur Außenwelt ſtets durch die einzelnen Sinnorgane vermittelt, ſo kann ſich das Gemeingefühl im wachen durch die mannigfachſte Aufmerkſamkeit zerſtreuten Zuſtande nicht zu ſolcher Zartheit und Univerſalität, wie in einer Krankheit, welche die Abſorbtion der beſonderen Sinnesfunctionen in das Gemeingefühl zu ihrem Weſen hat, entfalten. Uebrigens kann ein ſolcher Schlaf theils auf natürlichem Wege bei krankhafter Affection des Nervenlebens von ſelbſt entſtehen: der Idiosomnambulismus; theils kann die Manipulation des pſychiſch-magnetiſchen Rapports ihn auf künſtlichem Wege erzeugen. In den Phänomenen ſind der natürliche und künſtliche Somnambulismus nicht verſchieden. — Das Weſentliche iſt, daß in dem Zuſtande des Individuums eine entſchiedene Polarität vorhanden iſt. In dem ſogenannten Metallfühlen, in der ehemaligen Rhabdomantie, äußert ſich dieſelbe ſogar auf beſondere Weiſe. Mineraliſche Gewäſſer, Metallmaſſen, dem Auge verborgen, werden von manchen Individuen empfunden. Bedenkt man, daß magnetiſche, elektriſche, chemiſch-galvaniſche Proceſſe uns überall, ſo zu ſagen, durch und durch umgeben; bedenkt man ferner, daß der menſchliche Organismus die individuelle Totalität aller anderen Organismen und damit auch aller Elemente und Proceſſe der unorganiſchen Natur ausmacht, ſo kann es wohl nicht auffallen, wenn manche Menſchen durch ihre Einſeitigkeit eine unmittelbare Correſpondenz mit einzelnen Elementen und

Processen der unorganischen Natur zeigen. Bei der Seherin von Prevorst ward durch jedes Metall, durch jede Steinart, mit der man sie in Contact setzte, eine andere Wirkung hervorgebracht; Wohlbehagen, Krampf, Kopfschmerz u. dgl. m.

a) Das erste Moment des Somnambulismus, entstehe er von selbst oder werde er nun Mesmerisch durch Manipulation oder Kieser'sch durch ein siderisches Verfahren am Baquet hervorgebracht, ist also ein Schlaf, in welchem das Gemeingefühl, während die Activität der Cerebralnerven abnimmt, durch die gesteigerte Thätigkeit der Gangliarnerven sich bis zu einem sogenannten Allsinne d. h. zu einer Contraction der außerdem an ihre verschiedenen Organe gebundenen Sinnigkeit ausbildet. Steffens (im Anhang der Carricaturen des Heiligsten, Th. 2. S. 702.) drückt dies pathetisch so aus: die Sonne des Gehirns geht unter und die Sterne des Abdomens gehen auf.

Der magnetische Schlaf und das mit ihm gesetzte Gemeingefühl streben die Einheit des Organismus mit sich an. Es ist möglich, daß dieser angenehme Schlaf auch im gesunden Zustande hervorgebracht wird. Ist aber das organische Leben krank, so wird nothwendigerweise nach der ersten Erquickung durch den Schlummer gerade im Gegensatz zur angestrebten Harmonie diese Krankhaftigkeit empfunden werden. Es wird also eine Entzweiung des Gemeingefühls und der krankhaften Empfindung eintreten.

Indem sie aber in ihrer Isolirung empfunden wird und der magnetische Schlaf sie aufzulösen anstrebt, erregt diese Spannung eine Unruhe des Geistes und Leibes, welche die Negation des Schmerzes wiederum zu negiren sucht. Die Reaction der Totalität des Lebens wird aus sich heraus getrieben, das dem kranken Zustand entsprechende Heilmittel zu finden, wiewohl dies nicht sogleich als Richtung auf ein einzelnes Ding, sondern zunächst nur als allgemeine Tendenz des Organismus genommen werden muß, die ihm auch ohne den Somnambulismus inwohnt. Eine solche Initiative der Selbstheilung, ein Instinct der Psyche für das ihr Angemessene, erklärt sich aus der festen Gesetzmäßigkeit des natürlichen Daseins einerseits und dem objectiven

universellen Zusammenhang desselben andererseits. Auch fehlt es ja nicht an Analogieen dafür aus dem wachen Zustande, und selbst die gemeinste Erfahrung von Hunger und Durst gehört hierher. Der Mensch hat freilich keinen Instinct, wie das Thier, aber im Zustand der magnetischen Gebundenheit entwickelt sich etwas demselben Analoges.

Diese Unruhe der Empfindung, durch welche das Leben sich mit mehr oder weniger Bestimmtheit auf das ihm Zuträgliche hinrichtet, entspricht der Ahnung des Traumwachens.

b) Die Ahnung hebt sich in der Vision auf. Der trübe Heilinstinct des Organismus wird parallel aus dem Zustand der suchenden Empfindung zur Deutlichkeit der Anschauung hinaufgehoben. Der Kranke erblickt also schlafend und im Schlaf träumend das Heilmittel. Die Form ist hier mit der des Traums identisch, allein es findet der Unterschied statt, daß der Inhalt des Träumens sich mit dem bestimmten Heilungsprocesse beschäftigt und der Schlafende sein Schauen ausspricht, wodurch eben der Schlaf den Charakter des Wachens annimmt. Das Sprechen ist hier keine besondere Erscheinung; sie ergab sich schon als ein Moment des Traumhandelns, und doch ist sie es, wodurch die somnambulen Zustände für die Auffassung so viel Seltsames haben.

Um nun zu begreifen, wie der Kranke aus seinem inneren Drange bis zur Objectivität des Schauens fortgehen und z. B. Kräuter beschreiben und den Ort angeben könne, wo sie stehen und wo er sie erblickt, ein sehr gewöhnliches Factum des Schlafwachens, muß an die Durchdringlichkeit der Materie erinnert werden; d. h. daran, daß die psychische Atmosphäre des Individuums nicht von den dasselbe unmittelbar umgebenden Raumschranken abgegrenzt wird. Das Materielle läßt die dynamischen und organischen Processe durch sich hindurchgehen. Schon im wachen Zustand ist ja das Sehen und Hören eine actio in distans; man bedenke nur, was es heißt, daß die Strahlen des Sirius oder eines anderen 2 Millionen Meilen weit entfernten himmlischen Körpers bis in unsere Gehirnnerven eindringen; was es heißt, daß die mannigfachsten nahen und fernen Töne in ein festverschlossenes Zimmer dringen u. s. w. Es ist daher wohl mög-

lich, daß, während die Senſibilität ſich in dem Centrum der Nachtſeite des Lebens zuſammenſchließt, das Fernempfinden einen uns im Wachen unmöglichen Grad erreicht, weil wir wachend die Cerebralnerven in Thätigkeit ſetzen und dadurch den Trieb des pſychiſchen Lebens in ſeiner Unwillkürlichkeit beſtändig relativ paralyſiren. Wie aber das ſogenannte Fernſehen der Somnambulen eigentlich beſchaffen ſei, bis wie weit ſich die Sphäre ihres Horizontes erſtrecke, iſt noch ſehr zweifelhaft. Für Sehen müßte wohl nur Empfinden geſetzt werden und wenn ein Kranker in der Nähe, in ſeiner ihm heimathlichen Gegend Pflanzen, überhaupt Objecte ſchauet, ſo können dieſelben offenbar als ſeinem pſychiſchen Daſein unmittelbar, ohne ſein ausdrückliches Bewußtſein auszumachen, doch inhärirende Elemente angeſehen werden. Beſchreibt der Kranke aber Objecte in einer Weiſe, wie ſie mit ſeinem geſammten Bildungszuſtand unverträglich iſt, oder verordnet er ſich Mittel, welche ihn gar nicht unmittelbar berühren konnten, ſo kann der Grund davon nicht in ihm, ſondern nur in einem ſo gebildeten Bewußtſein außer ihm geſucht werden. Hier iſt der Quell vieler Täuſchungen.

Dies Bewußtſein iſt das des Arztes oder der Perſonen überhaupt, mit denen der Somnambule in Rapport ſteht. Dies Verhältniß iſt in ſeiner Tiefe ganz mit demjenigen identiſch, welches zwiſchen der Mutter und dem Embryo exiſtirt. Es iſt die Identität zweier Seelen, von denen die eine die wirkliche, active, ſelbſtbewußte, die andere die nicht für ſich ſelbſtſtändige, paſſive, unbewußte iſt. Der Magnetiſeur muß den Willen der Heilung haben; ſonſt bleibt die Manipulation effectlos. Da das Denken Princip des Wollens iſt, ſo geht durch das Gehirn die Spannung des Willens in die motoriſchen Nerven über, mittelſt welcher der Magnetiſeur ſich in Rapport ſetzt. Nur darf nicht vergeſſen werden, daß der Somnambule das Formelle ſeiner Bildung in die Dumpfheit ſeines Zuſtandes mit hinüber nimmt. Die Empfindungen und Vorſtellungen des Magnetiſeurs werden durch die Vermittelung des pſychiſchen Rapports mehr oder weniger auch zu denen des Magnetiſirten. Das Umgekehrte findet nicht ſtatt, denn der magnetiſch Kranke iſt nur ſchlafendes, alſo paſſives

Leben. Für den Magnetiſeur bleibt er deswegen ein Object der empiriſchen Beobachtung. Indem alſo das Empfinden und Vorſtellen eines Anderen von dem Somnambulen in ſein Empfinden und Vorſtellen ganz unmittelbar aufgenommen wird, kann er auch ſein eigenes Empfinden und Vorſtellen mit dem fremden vermiſchen und verwechſeln. Es iſt daher beobachtet worden, daß die Kranken ſich nach den Syſtemen ihrer Aerzte in ihren Selbſtverordnungen richten, daß alſo die Anſicht des Arztes ſich in den Somnambulen einſchleicht; aber auch, daß derſelbe ein doppeltes Verfahren einſchlagen kann, ein eigenes und das des Magnetiſeurs, zwiſchen welchen er alternirt.

c) Die Viſion hebt ſich im zweiten Geſicht auf, worin ſie ſich mit dem Element der Ahnung, der Vorempfindung, vereinigt, zugleich aber einen verſtändigen Charakter behält. Im magnetiſchen Schlaf reproducirt ſich dies Moment als die Vorherbeſtimmung der Kriſen. Der Kranke ſagt die Zuſtände, in die er verfallen wird, vorher, und beſtimmt zugleich ihre Termine und ihre Dauer, wobei jedoch, wie es in der Natur der Sache liegt, und die Erfahrung es beſtätigt, große Täuſchungen vorkommen. Das erſte Moment des magnetiſchen Schlafs iſt alſo die Empfindung des mit ſich ſelbſt entzweieten Lebens, deren Reſultat der Heilinſtinct iſt. Das zweite Moment enthält die Fixirung und Anſchauung des dadurch zum Bedürfniß gewordenen Heilmittels. Das dritte endlich betrifft den Proceß der Krankheit. Auch dies Moment hat ſeine Analogie in anderen Zuſtänden des wachen Bewußtſeins, in welchem Kranke, beſonders Sterbende, ihre Kriſen, ihren Tod vorherſagen.

3) Das Hellſehen.

Alle bisher betrachteten Zuſtände haben nichts an ſich, das nicht aus dem Begriff des Traums einerſeits, dem der Krankheit andererſeits begreiflich gemacht werden könnte. Aber der Somnambulismus erreicht auch durch die Vermittelung ſeiner quantitativen Steigerung einen Grad, in welchem er ſelbſt als ein qualitativ anderer Zuſtand erſcheint, der ſich nicht blos auf das Erkennen der Krankheit, auf Selbſtverordnungen und Vorherſage

der Krisen beschränkt, worin vielmehr das Leben des Geistes in seiner formellen Totalität sich manifestirt.

Schon als Phänomen, symptomatisch, zeigt sich dieser Zustand als ein anderer. Das Auge öffnet sich zuweilen, obwohl die Pupille nach Oben hingeschoben bleibt und nicht mit ihr gesehen wird. Die Wangen röthen sich leise. Eine sanfte Spannung schmeidigt den ganzen Leib. Das Wohlbehagen gibt der Stimme einen ungewöhnlichen Wohlklang und große Volubilität. Die Intelligenz des Kranken zeigt sich im Gespräch mit ihm von der vortheilhaftesten Seite. Nicht mit Unrecht hat man diese Metamorphose dem Sterben verglichen, wie auch Todte oft nach Ueberwindung des Kampfes zunächst eine selige Verklärtheit und anmuthige Kindlichkeit der Gesichtszüge zeigen. Die Expansion des psychischen Lebens ist in diesem Zustande eine bei weitem größere, als im gewöhnlichen Somnambulismus, und die Deutlichkeit der Anschauung scheint in der That nicht blos ein Fernempfinden, sondern ein vollkommenes Sehen zu sein. Daß die Materie psychisch durchdringlich ist, wurde gegen die atomistisch-hylozoistische Theorie schon oben erinnert. Daß also der Kranke die Annäherung des Arztes schon weit voraus fühlt, oder auch das Thun anderer mit ihm in Rapport stehender Personen, auch wenn sie nicht in demselben Zimmer sind, empfindend erkennt, ist nicht unmöglich. Daß aber der psychische Rapport räumlich unbegrenzt sei, ist, trotz des Zusammenhangs, worin das ganze Leben mit sich selbst steht, völlig unwahrscheinlich. Denn wenn der Geist freilich durch sein Vorstellen und Denken sich überall hinversetzen kann, so soll ja doch im Somnambulismus nicht blos die ideelle, subjectiv gesetzte Gegenwart, sondern eine unmittelbare Präsenz existiren. Wenn es also auch richtig ist, daß, wie Hegel sagt, der Somnambule nicht die Reihe der Vermittelungen zu durchgehen braucht, welche das Erkennen des wachen Bewußtseins bedingen und daß für ihn das räumliche Außereinander, die materielle Schiedniß, keine Realität hat, so folgt doch daraus noch keineswegs eine totale Negation der materiellen Schranke. Im Gegentheil muß dieselbe, weil der Geist mit seiner Leiblichkeit noch identisch ist, als

eine in dieser Hinsicht relative gesetzt werden. Was von den Somnambulen über ihren Zustand und dessen Heilung, über den Magnetiseur und das sie sonst umgebende Personal ausgesagt wird, hat immer noch einen Boden in ihnen; was aber darüber hinausgeht, darf wohl mit Recht großen Zweifeln unterliegen und wird oft das Product anderweiter Combinationen sein. Daß ein Somnambuler in Europa soll sehen können, was in Amerika sich befindet, ist eine abgeschmackte Illusion.

Das Schwierige für die Auffassung des Hellsehens liegt namentlich darin, daß der Somnambule: 1) sich selbst äußerlich ist. Er ist sich Gegenstand und doch nicht in der Weise des Bewußtseins. Er spricht über sich, ohne eine oder doch nur trübe Erinnerung beim Erwachen davon zu haben. 2) Er ist auch dem Magnetiseur, oder wer sonst mit ihm in Rapport steht, äußerlich. Er vernimmt die ihm vorgelegten Fragen. Aber zugleich ist er in der Empfindung der Anderen sich selbst empfindend. Es ist, als fragte er sich selbst. Man kann kaum sagen, daß die Empfindung, die Vorstellung eines Anderen zur seinigen wird; sie ist es schon. In dieser Unmittelbarkeit des mit Anderen sich identisch Fühlens liegt unstreitig der Grund zu so vielen Täuschungen; der Somnambule hat momentan durch den psychischen Rapport das Fremde als ein Eigenes.

Das Charakteristische des Hellsehens ist, daß in ihm nicht blos eine Rückerinnerung an die niederen Zustände vorhanden ist, sondern überhaupt sein vergangenes Leben, oft bis in das kleinste Detail hin, sich entblößt, welches dem Wachenden selbst als bestimmte Erinnerung ganz entschwunden ist. Es erklärt sich dies aus der früher entwickelten Idealität der Seele, welche nichts von ihren einmal gehegten Empfindungen und Vorstellungen verliert, obgleich dieselben, durch das Interesse anderer Gefühle und Vorstellungen verhüllt, für die wache, selbstbewußte Erinnerung völlig vernichtet zu sein scheinen. Der Geist gleicht hierin dem Abgrunde des Meers; die Wellen der Gegenwart spiegeln den stets wechselnden Himmel, aber in der Tiefe birgt es Fische, Muscheln, versunkene Schiffe, Gerippe u. s. f. Auch für dies Moment bietet der Traum eine Analogie, denn auch in ihm tauchen

längſt abgeſtreifte Zuſtände, vergeſſene Verhältniſſe, in einen Winkel des Bewußtſeins geſchobene Perſonen oft mit der lebendigſten Friſche wieder hervor. So erklärt ſich denn auch, daß Somnambule Kenntniſſe z. B. in Sprachen zeigen, welche wachend, wo ſie von anderen Intentionen erfüllt ſind, ihnen nicht zu Gebot ſtehen. Es iſt aber auch möglich, daß die Kenntniſſe und Fertigkeiten der Perſonen, welche mit ihnen in Rapport ſtehen, mit den ihrigen ſich miſchen. Es iſt gewiß höchſt charakteriſtiſch, daß die Seherin von Prevorſt (2te Ausgabe), als ſie in einer Viſion eine Freundin zu erblicken wähnte, welche ihr mit ihrem, der Seherin, verſtorbenen Kinde entgegenkam, eine Cantate ſprach, in deren Diction und Modulation die Manier ihres Arztes, Juſtinus Kerner, eben ſo unverkennbar iſt, als in der Geſchichte jenes ſomnambulen Bauermädchens in München, die Franz v. Baader im zweiten Theil ſeiner geſammelten Schriften Münſter 1832, S. 238 hat abdrucken laſſen, die Dämonomagie deſſelben ſich abſpiegelt. Das Mädchen litt offenbar an einem Anfall von Nymphomanie; der für ſie furchtbarſte der dreizehn Dämone, welche ſie plagten, und von denen einer kniff, ein anderer im Rücken ſägte u. ſ. f., war der, welcher ſie zur Wolluſt zu verführen ſuchte. Nun ward ſie nach dem Namen ihrer Peiniger gefragt. Nach einigem Widerſtreben nannte ſie dieſelben S. 247, und eine Analyſe derſelben ergab Hebräiſche und Chaldäiſche Elemente! Wie kam das einfache Bauermädchen zu ſolcher Dämonenkunde? Offenbar nur durch ihre Befrager.

Wie verſtändig, ja geiſtreich auch die Somnambulen ſich zeigen mögen, ſo iſt es doch ein Mißverſtand, wenn man Erweiterung der Wiſſenſchaft durch ſie ſelbſt, nicht durch ihre Beobachtung, oder gar Offenbarungen über das Weſen Gottes von ihnen erwartet. In dieſen Sphären bleibt das Hellſehen immer dunkel, und die Kritik des wachen Bewußtſeins hat erſt über den Gehalt ſolcher Traumweisheit zu entſcheiden, d. h. die ihrer ſelbſt bewußte Vernunft bleibt das Maaß der unbewußten Geiſtigkeit. Daß in dem Zuſtande des Hellſehens der Menſch häufig ein reineres Gemüth, einen gewiſſen Adel der Seele zeigt, darf ebenfalls nicht als etwas Religiöſes genommen werden. Denn

da ſein Zuſtand ein Product der natürlichen Nothwendigkeit, nicht der ſich ſelbſt beſtimmenden Freiheit iſt, ſo kann aus ſolchen Phänomenen nur die Möglichkeit einer ſolchen Erhebung für das wache Bewußtſein, nichts weiter, erſchloſſen werden. Die Beweglichkeit der Intelligenz während des Hellſehens und der Umſtand, daß ſie nicht erſt die Reihe der das gewöhnliche Erkennen bedingenden Vermittelungen zu durchlaufen hat, ſondern in ihrem Horizonte das Object in ſeiner unmittelbaren Deutlichkeit, Sinnlichkeit erfaßt, darf über den Mangel der wahren, ſelbſtbewußten Freiheit nicht täuſchen. Steigert ſich der Contraſt der ſomnambulen Stimmung gegen die des wachen Bewußtſeins bis zum Widerſpruch, ſo iſt auch eine ſolche Oppoſition innerhalb des gewöhnlichen Traumlebens uns ſchon vorgekommen, und ſelbſt für das gemeinwache Daſein iſt eine ſolche durch den Gegenſatz gegen ſich entſtehende Verdoppelung ſehr häufig, ſo daß man einen und denſelben Menſchen in verſchiedenen Zuſtänden, wie man ſich wohl ausdrückt, gar nicht wieder erkennt.

Die höchſte Spitze des Hellſehens ſcheint der Zuſtand zu ſein, in welchem der Organismus des Kranken ihm ſelbſt durchſichtig zu ſein ſcheint; er erblickt das Blut in ſeinen Adern fließen, ſieht die Organe u. ſ. f., beſchreibt anatomiſch genau das Herz, die Leber u. ſ. f., d. h. er ſtellt es ſich ſo vor. Hier ſcheint alſo die Leiblichkeit und Geiſtigkeit, die im Schlafwachen unmittelbar Eines ſind, ihre Einheit auseinanderfallen zu laſſen und ein Zuſtand einzutreten, der wohl mit dem des Sterbens große Verwandtſchaft hätte, wenn nämlich dieſe Anſchauung mehr als ein Product der Phantaſie wäre. — Eine höhere Entzweiung des Schlafens und Wachens, als das Hellſehen, iſt nicht möglich, und dieſer Zuſtand iſt, wie ſeinem Inhalt nach, dem wachen und geſunden Leben am fernſten, ſo eben demſelben ſeiner Form nach am nächſten, denn die Reflexion der Pſyche in ſich iſt darin ſcheinbar aus dem Verſenktſein in ihre unmittelbare Leiblichkeit heraus und ſcheint als ein Selbſt zu exiſtiren. — Uebrigens iſt zu bemerken, daß die Geſchichte der Myſtik längſt zuvor, ehe der Mesmerismus den Somnambulismus als Heilmethode zu gebrauchen verſuchte, mehrfache Beiſpiele von dem erwähnten ſich ſelbſt

in seinem Organismus Durchsichtigsein erzählt. Unmöglich ist dies in objectivem Verstande zu nehmen, wie allerdings die Vergötterer des Somnambulismus gethan haben, sondern dies sogenannte Schauen war nichts, als die Phantasie der Kranken, die über ihre eigene Persönlichkeit brütete und sich in solche Vorstellungen ihres Körpers verlor. Man kann sich wohl aus der Art und Weise, wie die Bourignon z. B. sich den Leib des ersten Adam vorstellte und diese Phantastereien für Offenbarungen Gottes nahm, am Besten deutlich machen, wie sehr die Ausschweifungen der Einbildungskraft auch und vollends in Bezug auf den eigenen Körper bei solchen Kranken thätig sind. S. den Artikel Bourignon bei Bayle, dictionnaire historique-critique. Die Schwärmerin erblickte in dem Körper Adams und durch ihn die Gefäße und Ströme des Lichts, welches von Innen und Außen durch alle seine Poren und Adern drang. Diese trieben alle Arten des Flüssigen von den allerlebhaftesten und durchsichtigsten Farben, nicht allein von Wasser und Milch, sondern auch von Luft, Feuer und anderen Flüssigkeiten in dem Körper herum u. s. w. Aehnlich und oft anatomisch und physiologisch unmöglich sind die Beschreibungen der Somnambulen von ihrem Herzen, ihren Lungen, Eingeweiden u. s. f., wenn sie auch heut zu Tage nicht solche Wunderdinge vorbringen, wie der Adam der Bourignon zeigte, der z. B. statt der Zeugungsglieder eine wohlriechende Nase besaß.

Zweites Capitel.

Das Selbstgefühl.

Die Entzweiung des Geistes mit seiner Leiblichkeit existirt im Traumleben als die unmittelbare Production einer Objectivität, welche keine ist. Im Somnambulismus tritt die Richtung auf die wirkliche Objectivität ein, allein die Subjectivität ist darin die unwirkliche, nur formelle, in ihrem Thun nicht sich selbst präsente. Die Negation des Traumlebens

iſt die Rückkehr des Geiſtes aus ſeiner wirklichkeitloſen Ob- und Subjectivität in ſich als die den Gegenſatz des Ob- und Subjectiven in ſich vermittelnde Einheit. Inſofern aber der Geiſt in noch nicht *für ihn* geſetzter Unterſchiedenheit von ſeiner Natürlichkeit exiſtirt, iſt er auch als die unmittelbare negative Identität und Totalität ſeines Empfindens und Vorſtellens vorerſt Selbſtgefühl, noch nicht der *Begriff* ſeiner Subjectivität oder Selbſtbewußtſein. Von der unmittelbaren Idealität der Seele, welche den Uebergang aus ihrer Naturbeſtimmtheit in die unmittelbare Entzweiung mit derſelben ausmacht, unterſcheidet ſich das Selbſtgefühl dadurch, daß es den *Gegenſatz* des *einfachen* Selbſtes und der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Empfindungen enthält. Das Selbſtgefühl iſt daher in ſeiner *Beſtimmtheit* immer ein *beſonderes*, nämlich entweder das geſunde oder das kranke; das kranke aber iſt die Möglichkeit, ſich ſelbſt aufzuheben und zum geſunden wiederherzuſtellen.

I.

Das geſunde Selbſtgefühl.

Das geſunde Selbſtgefühl iſt die Reduction aller leiblichen Functionen zur Einheit der organiſchen Vitalität, ſo wie die in ſich ungehemmte Flüſſigkeit aller Acte der Intelligenz. Das Körperliche iſt darin ungeſchieden vom Geiſtigen, wie früher ſchon die Entäußerung des einen Elementes zur Exiſtenz im anderen nachgewieſen worden. Die ungeſtörte Cooperation aller Organe der Leiblichkeit reflectirt ſich im Selbſtgefühl eben ſowohl, als die geiſtige Harmonie. Das Weſen des Geiſtes iſt, ſich ſelbſt zu ſetzen. Seine Geſundheit fordert aber den Wechſel der *Vertiefung* und *Zerſtreuung*. Die Vertiefung fixirt die Aufmerkſamkeit auf Ein Object, die Zerſtreuung geht ſchnell von dem Erfaſſen eines Objectes zu dem eines anderen über. Mit einander wechſelnd erhalten beide Zuſtände den Geiſt im Gleichmaaß des Inſich- und des Außerſichſeins. Die extreme Herrſchaft des einen oder anderen Zuſtandes bringt den Menſchen in die Gefahr des Unzuſammenhangs. Denn das ſtete Uebergehen von Object zu Object zerſplittert die Intelligenz in eine ſchlechte Vielheit,

und das ſich perennirend in Ein Object Hineingraben läßt endlich ſchwer den Rückweg zur übrigen Welt finden.

II.

Das kranke Selbſtgefühl.

Die Selbſtentzweiung des Selbſtgefühls, werde ſie nun urſprünglich durch die Leiblichkeit oder durch die Geiſtigkeit erzeugt, iſt ſeine Erkrankung. Jede iſt in beiden Elementen unſeres Daſeins zugleich. Diejenigen Krankheiten aber, für welche die Begründung zunächſt vom Organismus ausgeht, Fieber, epileptiſche und kataleptiſche Paroxysmen, durch Trunkenheit oder Vergiftung oder durch Hypochondrie hervorgebrachte Zuſtände, ſind auch zunächſt durch äußerliche Reagentien zu bekämpfen und fallen der reinen Naturwiſſenſchaft anheim. Gegenſtand der Pſychologie ſind die Erkrankungen des Selbſtgefühls, welche ſich als Aufhebung der Allgemeinheit des Selbſtgefühls, als Widerſpruch der Intelligenz mit ſich, entwickeln. Sie reflectiren ſich ebenfalls in der Leiblichkeit, ſollten auch die Spuren dieſes Reflexes dem anatomiſchen Meſſer und dem Mikroſkop entſchlüpfen, welche immer erſt den Cadaver, nicht das unmittelbare Leben in ſeinem Proceß vor ſich haben. Der abſtracte Materialismus, der jede geiſtige Erkrankung ſomatiſch begründen will, vergißt, daß die Initiative allerdings auch in der verkehrten Richtung der Intelligenz liegen kann und daß dadurch ſein Recht, die natürliche Mitleidenſchaft, nicht aufgehoben wird. Der abſtracte Spiritualismus vergißt dagegen, daß die leibliche Verſtimmung und Desorganiſation, Obſtructionen, Infarcte, Cardialgien, Nervenleiden u. ſ. f., ſich ihrerſeits in die Sympathie des Geiſtes überſetzen müſſen. Was für Einblicke läßt uns nicht unſere genauere Kenntniß der Spinalirritation und Spinalneuroſen in die Gemüthskrankheiten hoffen! Der Widerſpruch des menſchlichen Geiſtes gegen den göttlichen durch das Böſe iſt allerdings Grund zahlloſer Uebel; allein eine Theorie, welche jede Negation des geſunden Selbſtgefühls durch die Sünde vermittelt wiſſen wollte, wäre in der That das Syſtem einer diaboliſchen Liebloſigkeit, die, in Selbſttäuſchung befangen, ſich mit der göttlichen Gerechtigkeit

verwechſelte. In ihrem Gegenſatz beharrend bleibt beiden Syſtemen die Möglichkeit, Inſtanzen gegeneinander aufzubringen, dem Materialismus durch Nachweis der abnormen oder zerſtörten Organe, durch die Therapie der Geiſteskrankheiten, die ſo viel rein äußerliche Mittel mit Erfolg anwendet u. ſ. f.; dem Spiritualismus durch Nachweis, daß Menſchen mit abnormen oder zerſtörten Organen, ja beinah zu Akephalen Gewordene, ihren Verſtand unverletzt erhielten, daß viele Seelenſtörungen auch durch asketiſche Vermittelung gehoben worden u. ſ. f. Zuletzt flüchten ſich beide auf denſelben Standpunct des Nichtwiſſens, indem der Materialismus die Möglichkeit vorhandener nur nicht empiriſch wahrnehmbarer, der Spiritualismus die Möglichkeit vorhandener, nur aus ihrer Heimlichkeit nicht offenbar gewordener Sünden, in tiefſter Verborgenheit eiternder Laſter vorausſetzt, ſo daß ihn auch das von Friedreich gegen Heinroth angeführte Beiſpiel von dem Verrücktwerden der Gattin Lavater's, die einen ſo exemplariſchen Wandel führte, nicht in Verlegenheit ſetzen wird. Uebrigens ſcheint die Pſychologie auf dieſem Gebiet die Nothwendigkeit der Vermittelung immer mehr zuzugeſtehen, wie die Anſtrengungen von Groos, Blumröder u. A. zeigen. Daß der Geiſt an ſich nicht erkranken kann, folgt aus ſeinem Begriff, freie Subjectivität zu ſein, deren Unfreiheit immer nur eine relative iſt. Die abſolute würde die Unmöglichkeit der Erlöſung bedingen. Der natürliche Organismus kann dagegen allerdings total erkranken, weil er ſterben kann; der Geiſt aber als der in ſeiner Einzelheit zugleich allgemeine iſt der unſterbliche.

Es iſt mithin nun zu betrachten:

1) das kranke Selbſtgefühl an ſich;
2) der Unterſchied deſſelben in ſich;
3) der Proceß deſſelben.

1) Das kranke Selbſtgefühl an ſich.

Das Weſen der geiſtigen Erkrankung beſteht darin, daß ein Moment der pſychiſchen Totalität ſich für ſich fixirt und dadurch der Bewegung der Totalität, in welche es als eine aus ihr ſich ſtets erzeugende und ſtets verſchwindende Beſtimmung verſchlungen

ſein ſollte, als etwas Unorganiſches gegenübertritt. Der Geiſt exiſtirt ſeiner Wahrheit nach als in ſich kreiſende Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt. Er *ſubſumirt* daher unaufhörlich alles Beſondere unter das demſelben immanente Allgemeine. Das geſunde Selbſtgefühl iſt ſich des Widerſpruchs bewußt und kann ihn aushalten. Die Heftigkeit, mit welcher derſelbe empfunden wird, ſei es im Nachdenken oder Handeln, kann allerdings das Urtheil herbeiführen, daß man ſchon auf der Grenze zwiſchen Vernunft und Unvernunft ſtehe. Allein eben das Urtheil, was man noch fällt, es ſei, um wahnſinnig zu werden, beweiſt, daß man es noch nicht iſt und ſich als die Macht des noch nicht überwundenen Widerſpruchs behauptet. Wo aber das Selbſtgefühl ſeine Wirklichkeit an ein abſtractes Element der Totalität und über ſolche Vereinſeitigung ſie ſelbſt verliert, da ſetzt ſich der Geiſt zu etwas Unmittelbarem, *Seiendem* herab, dem die Continuität mit der ſubſtantiellen, in ſich reflectirten Allgemeinheit des Geiſtes fehlt. Es iſt ein großes Verdienſt *Hegel's*, für den Begriff der ſogenannten Seelenſtörungen den ſyſtematiſchen Ort ausgefunden zu haben. In der Pſychologie ſehr bewanderten, mit allen ihren Phänomenen empiriſch genau vertrauten Philoſophen, wie *Beneke*, blieb oft nichts Anderes übrig, als die Verzerrung des Geiſtes in einem *Anhang* zu behandeln, wogegen die Methode des Hegelſchen Syſtems es möglich macht, das Negative als ein verſchwindendes Moment der ſyſtematiſchen Totalität zu entwickeln. Aus dieſem Begriff der Immanenz des Negativen wird ſogleich völliger Unſinn *gemacht*, wenn man daraus folgert, daß alſo jeder Menſch verrückt werden müſſe! *Μη γενοιτο!* Aber allerdings iſt das Negative ſo zu verſtehen, daß es immerfort als an ſich ſeiende Thätigkeit exiſtirt, welche in ihrer *abnormen*, *monſtröſen* Geſtalt nur deßwegen *nicht erſcheint*, weil ſie *fortwährend* bezwungen und zur poſitiven Harmonie des Ganzen gebändigt wird. An ſich iſt ſie die reale Möglichkeit, immer hervorzubrechen. Alle Geiſteskrankheiten exiſtiren im Vergeſſen, im Zorn, im Phantaſiren, in der Trägheit u. ſ. w. als *Anſatz* beſtändig in uns. Die Wiſſenſchaft ſetzt dies Moment auch für ſich in ſeiner Einſeitigkeit. Unſtreitig ſind nun die Pſychologen

dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß bei der Darstellung der Seelenkrankheiten der Begriff des vernünftig gebildeten Bewußtseins schon anticipirt werden muß. Die Wissenschaft muß sich aber für die Architektonik immer an die einfache Grundbestimmung des Begriffs halten, welche hier offenbar in der Ungeschiedenheit des Leiblichen und Geistigen besteht. Der Geist ringt sich aber aus seiner Leiblichkeit heraus, um, in Einheit mit ihr, sich in sich und durch sich zu bestimmen. Die Aetiologie der sogenannten Geistesstörungen führt im Detail sogar in alle Formen des objectiven und absoluten Geistes ein, indem dabei die Erziehung, Staatsverfassung, Religion, wissenschaftliche Aufklärung u. s. f. concurriren. In concreto hängt hier, wie überall, Alles mit Allem zusammen.

Die Erkrankung des Selbstgefühls bringt also eine Doppelwelt hervor, eine wahrhaft und eine scheinbar objective; aus der Differenz dieser Gegensätze ergibt sich der Unterschied in der Erkrankung, die am einfachsten als ein Rückfall in das Traumleben während des Wachens bezeichnet werden kann. Viele Seelenkranke haben auch, wenn sie aus ihren Anfällen wieder zu sich kommen, keine Erinnerung an das, was sie darin gesagt und gethan haben, und selbst die hartnäckige Schlaflosigkeit so vieler Verrückten erhöhet die Richtigkeit dieser Analogie.

2) Der Unterschied des kranken Selbstgefühls in sich.

Das kranke Selbstgefühl ist entweder ein solches, das, ohne positive Entgegensetzung gegen die wirkliche Objectivität, überhaupt der Mangel der Beziehung auf dieselbe, Blödsinn ist. — Oder es bezieht sich auf dieselbe, aber so, daß es eine nichtseiende Objectivität sich als reale Objectivität fixirt und dadurch mit der an sich seienden, wahrhaften Objectivität in Gegensatz tritt: die Verrücktheit. — Oder endlich es will eine unrealisirbare Vorstellung objectiviren, das Unmögliche möglich machen, empfindet aber die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung und wird dadurch zur absoluten Negation seiner Existenz gebracht, welche in einer sinnlosen Thätigkeit sich bis zur Ohnmacht erschöpft: die Manie.

a) Der Blödsinn.

Der Blödsinn ist kein gesetzter Gegensatz gegen die vernünftige Wirklichkeit, sondern das unmittelbare Verschiedensein von ihr. Es ist für ihn als Zustand gleichgültig, ob er ein angeborener oder durch Altersschwäche, Ausschweifung in der Wollust und im Trunk, übermäßige Anstrengung u. s. f. vermittelter sei. Das Identische ist immer das Fehlen der geistigen Allgemeinheit. Der Blödsinnige ist daher in eine thierische Vereinzelung zurückgeworfen. Sein Zustand ist ein schlafartiges Vegetiren; unbehülflich, träge, fühllos, äußert er oft nicht einmal das Bedürfniß der Nahrung; er muß gefüttert werden; ja, der Cretinsäugling ist nicht selten zum Erfassen der Brustwarze unfähig! Der Unwissende kann belehrt, der Dumme klug gemacht werden, allein der Blödsinn ist, einmal habituell geworden, nur der mechanischen Dressur zugänglich. Seine Verthierung macht ihn von dem Eindruck des ihm sinnlich Gegenwärtigen abhängig, wodurch auch sein guter Localsinn begreiflich wird; hundeartig findet er sich zurecht und lebt in einer dem zur Vernunft Gebildeten fremden Sympathie mit dem Sinnlichen, welche zuweilen an den Somnambulismus erinnert. Pinel machte zuerst darauf aufmerksam, daß die starre Unthätigkeit der Idioten ihren Zustand verschlimmere, und gebrauchte sie in Bicêtre mit Erfolg bei Baumpflanzungen. Die Abulie oder Willenlosigkeit ist nicht eine besondere Gattung, nur eine mehr hervortretende Modification des Blödsinns, wofern sie nicht ein Product der Hypochondrie ist.

b) Die Verrücktheit.

Im Blödsinn ist das Selbstgefühl so gut als gar nicht vorhanden; höchstens äußert es sich vorübergehend in einem leichten, kraftlosen Aufbrausen. In der Verrücktheit existirt das Selbstgefühl, aber seine Wirklichkeit ist eine nur gemeinte. Es ist daher an sich mit der objectiven Wirklichkeit entzweiet; für es selbst aber hat nur die an sich nicht existirende Wirklichkeit Realität. Der Verrückte ist daher mit der wahrhaften Wirklichkeit außer Zusammenhang. Abgesehen von körperlichen Verletzungen

des Gehirns und des Rückenmarks, von Atonie der Muskeln, von organiſchen Fehlern, von Verſtopfungen, unterdrückten Hautausſchlägen u. ſ. f., welche dazu führen können, iſt die Auffaſſung der geiſtigen Geneſis des Verrücktſeins durch die Dialektik der einzelnen Momente der Intelligenz ſehr ſchwierig. Die Geſundheit des Geiſtes fordert, daß ſie ſich gegenſeitig durchdringen; die Abſtraction des einen Momentes von den übrigen darf alſo nicht zu einer ſpröden Iſolirung deſſelben werden, ſondern die Subjectivität muß, wie Hegel es ausdrückt, der herrſchende Genius aller einzelnen Acte bleiben und ihren Unterſchied von einander, wie ihre Beziehung auf einander beſtändig ſich als der an und für ſich freien Macht der ganzen Bewegung unterordnen.

Jedes Moment für ſich iſt daher die Möglichkeit, zu erkranken, d. h. ſeine Einheit mit ſich und mit den übrigen Momenten aufzuheben. Man darf dieſe einzelnen Momente nicht als für ſich exiſtirende Kräfte anſehen, vielmehr ſind ſie das Thun des Einen Geiſtes, der für ſeinen Begriff die Totalität aller Momente nothwendig hat, der ſie alſo beſtändig durchläuft, als erkrankender aber in der Dialektik zu ſtocken und ſich an Ein Moment zu entäußern anfängt. Dies Eine abſorbirt alsdann die anderen in ſich. Somit fehlen dieſelben nicht, allein ſie ſind nicht, was ſie in der Gegenſeitigkeit der ſyſtematiſirenden Totalität ſein ſollen; ſie ſind in ihrem Standpunct verrückt. Im vernünftigen Zuſtande der Intelligenz treten die einzelnen Momente ebenfalls einſeitig heraus; der Mathematiker z. B. übt im Rechnen das abſtracte Denken; der Dichter im Schaffen die Phantaſie u. ſ. f. Allein die Intelligenz kann ſich willkürlich aus ſolcher einſeitigen Vertiefung zurücknehmen und in der einen Thätigkeit zugleich die andere üben. Der Mathematiker, der eine complicirte Figur vor ſich hat, bedarf der Phantaſie; der Dichter, der einen Charakter zeichnet, bedarf des Verſtandes. Das Krankhafte fängt alſo erſt da an, wo dieſe Durchdringung der Momente aufhört.

Dieſe Auflöſung der inneren Oekonomie der Intelligenz bildet den Anfang des Verrücktſeins. Sie iſt die Bedingung, ohne welche es unmöglich ſein würde. Das Denken iſt krank, wenn

ſtellung über, fällt aber aus ihr, als einer bloßen Vorſtellung, in den Gedanken der ſein ganzes Selbſt zertrümmernden Wirklichkeit zurück und nimmt vor dieſer von Neuem die Flucht. Die Melancholie, ihr nagender Skepticismus, und die kategoriſche Aſſertion der Narrheit ſind alſo hier identiſch. Z. B. es verliert Jemand ein ungeheures Vermögen; er iſt ein Bettler; aber eben dieſer Zuſtand ruft die Reaction der Phantaſie hervor, — wie bei Wezel in Sondershauſen, der erſt Gott zum Compagnon annahm und dann mit ſeiner eigenen Deification ſchloß. Der Vernichtete wirft ſich in die Vorſtellung, Mahomed oder ſonſt eine bedeutende Perſon zu ſein; jedoch über dieſer Einbildung ſchwebt das Schwert des Damokles und er erbebt in ſich vor der mehr oder weniger beſtimmten Erinnerung an die Nichtigkeit ſeiner Exiſtenz. In dieſem Kampf, das Wirkliche als ein Unwirkliches und das Mögliche als ein Wirkliches für ſich zu ſetzen, zerrüttet ſich der ganze Menſch.

c) Die Manie.

Der Widerſpruch, daß das, was nicht ſein ſollte, iſt, und daß das, was ſein ſollte, nicht iſt, die Empfindung der Verzweiflung, macht den Menſchen raſend. Die Furie des Wahnſinns, das Unmögliche zu realiſiren, die ihm immanente wenn auch oft nur dunkle Erkenntniß der Unmöglichkeit der Realiſirung, drängen das Subject zur Vernichtung ſeiner ſelbſt wie alles Anderen. Die Intelligenz erſcheint in dieſem Zuſtande meiſtens als völlig aufgelöſt; nicht der Aberwitz oder Wahnwitz des Narren, ſondern die Unſinnigkeit (delirium) wird vernommen; Tollheit iſt nichts Anderes, als die abſolute Gedankenloſigkeit, welche das Fürſichſein des Subjects in ſeinem Denken ganz aufhebt; es werden nur zuſammenhangloſe Worte ausgeſtoßen; oft iſt es nur ein Schreien und Brüllen. Die Muskelkraft gewinnt eine Rieſenſtärke. Die Rückſichtsloſigkeit, mit welcher der Maniacus handelt, thut in dieſer Hinſicht Wunder. Das Subject ſelbſt empfindet in ſolchen Momenten die größte Befriedigung, denn es kommt in ihnen von ſich los. Die Gewaltſamkeit des Raptus, der Tobſucht, worin es alle ſeine Kraft entfeſſelt, iſt das Reſultat

der vergeblichen Zerrissenheit seines Wahnsinns. Die Mordgier und die Neigung zum Selbstmord sind hier der wesentliche Reflex der Qual, zu existiren. Der Rasende will in seinem wüthenden Außersichsein seine Existenz von sich abschütteln. Viele Wahnsinnige erwarten daher ihre Anfälle mit geheimer Freude, weil sie in ihnen, in ihrer schrankenlosen Licenz, ihr wüstes Innere entäußern. — In Shakespeare's unsterblichen Dichtungen kann man fast alle Formen der Verrücktheit studiren. Namentlich ist der Wahnsinn Lear's in seiner Genesis wie in seiner Aufhebung unübertrefflich gezeichnet. Der große Dichter hat den Wahnsinn des alten Vaters und Königs, der uns das Blut erstarren macht, durch den erheuchelten Wahnsinn Edgar's, des armen Thoms, der immer friert, und durch die Weisheit des Narren recht hell beleuchtet, um durch die Oberfläche in die schwindelnde Tiefe der menschlichen Natur blicken zu lassen. S. die vortreffliche Analyse der Tragödie Lear in Rötscher's Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, Berlin 1837, I.

3) Der Proceß des kranken Selbstgefühls.

Der Anfang der Erkrankung ist oft sehr schwer zu bestimmen, theils weil sie im Leiblichen und Geistigen zugleich existirt, sollte auch das eine oder andere die Initiative haben; theils weil die Erkrankung der Intelligenz oft so innig mit dem tiefsten Ernst der Wahrheit zusammenhängt, daß erst in den Consequenzen das Schauderhafte der irrthümlichen Prämissen offenbar wird. Der Affect der Leidenschaft, z. B. der maaßlose Zorn des Rachsüchtigen, ist an sich schon momentanes Irrsein. Die Disposition zur Erkrankung kann auch eine angeerbte sein, aber daraus folgt nicht die Nothwendigkeit, nur die Möglichkeit eines gleichen Schicksals.

Die Erkrankung selbst kann sogleich mit der einen oder andern Form beginnen und sich darin fixiren; aber sie kann auch in ihrem Verlauf den ganzen Cyklus der Formen, die wir kennen gelernt haben, durchgehen. Der Blödsinn ist häufig das Ende des in der Raserei die Kraft erschöpfenden Wahnsinns.

Die Manie kann ſich periodiſch geſtalten; dieſe Perioden ſelbſt ſind aber individuell höchſt verſchieden. Im Allgemeinen ſteigert ſich die Wuth während des Sommers; allein es kommt auch das Umgekehrte vor. Wo die Krankheit nicht unheilbar iſt, pflegt ihr Verlauf durchſchnittlich vier bis ſechs Monat zu dauern.

III.

Wiederherſtellung des kranken Selbſtgefühls zur Geſundheit.

Iſt der Widerſpruch des Selbſtgefühls ein totaler, ſo iſt er unheilbar, wie im Blödſinn und bei manchen Krankheiten des Gehirns. Einen Knochenſplitter kann man aus ihm herausnehmen, aber Gehirnſchwämme u. dgl. nicht. Iſt aber der Widerſpruch nur das Fixiren eines Momentes der Totalität, in der Melancholie, in der eigentlichen Narrheit und im Wahnſinn, wo das Selbſtgefühl nicht fehlt, wie im Blödſinn, ſondern nur in ſeiner Allgemeinheit verrückt iſt, ſo braucht auch das Subject nicht an ihm und mit ihm zu Grunde zu gehen. Denn — was auch bei dem für uns nicht Heilbaren vorausgeſetzt werden muß — der Geiſt an ſich bleibt die reale Möglichkeit der Vernunft. Er kann alſo das, was für ihn einſtweilen eine Grenze iſt, als Schranke erkennen und dadurch über ſich ſelbſt hinauskommen und ſich in die Allgemeinheit des wirklichen d. h. des mit der objectiven Wirklichkeit übereinſtimmenden Selbſtgefühls zurückverſetzen. Schon das Intermittiren der Verrücktheit beweiſt das an ſich bei ihnen vorhandene Daſein der Vernunft. Viele Kranke empfinden ihre Anfälle vorher und bitten, ſie in ihre Kammer zu führen, ihnen die Zwangsweſte anzulegen u. ſ. f. Ja, es kommt Manie ohne Delirium vor. Der Menſch wird zur Raſerei getrieben, zum Morde, auch deſſen, was ihm ſonſt das Liebſte, und weiß, daß er raſ't, kann aber nicht die Herrſchaft über ſich gewinnen. Der Seelenkranke kann daher wohl ſtreng, aber er ſoll nicht hündiſch behandelt werden. Man kann ihm die Uebermacht zeigen, um ſeinen Stolz zu beugen, aber man darf ihm nicht die Achtung entziehen, denn er bleibt Menſch und kann zum

Begriff der Vernünftigkeit zurückkehren. Das Weitere über die Heilung gehört in die Pathologie und Therapie. Einen der wichtigſten Beiträge dazu liefert das Buch von H. Damerow: über die relative Verbindung der Irren-Heil- und Pflege-Anſtalten, in hiſtoriſch-kritiſcher, ſo wie in moraliſcher, wiſſenſchaftlicher und adminiſtrativer Beziehung. Leipzig 1840. Die ſchwere Frage über die Beſtimmung der Heilbarkeit und Unheilbarkeit, ein Unterſchied, der zwei ganz verſchiedene Claſſen von Pfleglingen begründet, iſt darin nach allen Seiten hin verhandelt und S. 91—112 das Ideal eines Irrenarztes gezeichnet.

Faſſen wir den Inhalt dieſes ganzen Capitels noch einmal in ſeinem Zuſammenhang zuſammen. Das geiſtige Individuum iſt von der Natur nicht nur an ſich unterſchieden, ſondern unterſcheidet auch ſich ſelbſt von ihr. Dies Unterſcheiden iſt unmittelbar die Exiſtenz des Geiſtſeins und das Individuum bezieht ſich darin auf ſich als einfaches, noch nicht durch den Begriff ſeiner ſelbſt vermitteltes Fürſichſein. Allein es fühlt nicht nur überhaupt ſich ſelbſt, ſondern es fühlt ſich in ſeiner jedesmaligen beſtimmten Zuſtändlichkeit, die im Allgemeinen nur eine dem Begriff des Individuums entſprechende oder demſelben widerſprechende Realität ſein kann. Inſofern nun das Individuum hemmungslos, ihm ſelbſt unfühlbar, die äußerliche Empfindung vergeiſtigt, die innere verleiblicht, iſt es geſund. Inſofern dagegen in dieſem Proceß ſich eine Stockung erzeugt und das Individuum ſich darin als ein mit ſich ſelbſt entzweietes ſich empfindet, iſt ſein Selbſtgefühl krank. Die ſogenannte Gemüthsſtörung oder Geiſteskrankheit kann daher, ihrem erſten Urſprung nach, eben ſowohl rein geiſtig, als rein körperlich ſein. Da aber der wirkliche Menſch die Einheit des geiſtigen und leiblichen Daſeins iſt, ſo kann ſie nach ihrer actuellen Exiſtenz auch nur in dieſer Einheit aufgefaßt werden. Folglich darf man ſich auch nicht vorſtellen, als wenn nur eines der Vermögen des Geiſtes, nur der Verſtand, nur die Phantaſie, nur der Wille, erkrankte, denn in jeder ſeiner Beſtimmtheiten iſt der Geiſt der ganze Geiſt. Das äußerliche Material aber, aus welchem er die Form entnimmt, in die er ſeine Erkrankung einkleidet, iſt

unendlich mannigfaltig und zufällig. Es verhält ſich nicht als directe Cauſalität, nur als veranlaſſendes Subſtrat.

Ohne geiſtige Allgemeinheit würde der Menſch in ſeinem Selbſtgefühl gar nicht Menſch ſein. Die Nichtentwicklung derſelben läßt ihn roh erſcheinen. Iſt aber das Selbſtgefühl überhaupt ſo kraftlos, daß es nur als thieriſche Energie ſich äußert, und die an ſich vorauszuſetzende Allgemeinheit deſſelben eine bloße Möglichkeit bleibt, ſo iſt der Menſch blödſinnig. Der Idiotismus ſchränkt ihn auf die Bedürfniſſe ſeiner zufälligen Perſönlichkeit ein. — Die Verrücktheit hingegen enthält das Selbſtgefühl, aber als entäußert 1) an eine Vorſtellung, an deren Wahrheit der Menſch, ſo ſehr er ſich ihr zuneigt, doch noch den Zweifel in ſich hegt; oder 2) an eine Vorſtellung, deren Unwahrheit für ihn zur Wahrheit geworden; oder 3) an eine Vorſtellung, deren Unwahrheit an ſich er ſich zwar momentan zugeſteht, die aber nichts deſtoweniger für ihn den Zwang poſitiver Wahrheit ausübt. Mehr Fälle ſind hier nicht denkbar, obwohl die Schattirungen derſelben in's Zahlloſe gehen. Der Unterſchied dieſer Differenzen hängt in ſeinem Colorit allerdings auch von dem Temperament des Kranken ab, woraus aber noch nicht, wie Michelet in ſeiner Anthropologie thut, gefolgert werden kann, daß das ſanguiniſche Temperament als Blödſinn, das melancholiſche als Tiefſinn, das choleriſche als Raſerei, das phlegmatiſche als fixe Idee erkranke, ſondern jedes Temperament kann in jede Weiſe der Gemüthsſtörung verfallen. Die Form der Darſtellung iſt übrigens an ſich ſelbſt eine werdende, durch verſchiedene Modificationen hindurchgehende. Der Melancholiſche wird im Kampf mit einer ſorgenvollen Vorſtellung immer mehr vom Verkehr mit der Außenwelt abgezogen. Seine Grübelei hat nur noch dies Eine Intereſſe und ſo wird er zuletzt auch körperlich unbeweglich, unempfindlich; ſeine geiſtige Erſtarrung ſchlägt in eine körperliche um. Die Narrheit iſt die Verſetzung des Selbſtgefühls in eine Vorſtellung, die entweder nur in Beziehung auf das vorſtellende Subject oder in ſich ſelbſt unwahr iſt, aus welcher aber, als einer für es ſelbſt wahren, das Subject ſich nicht losmachen kann. Das Extrem der Intelligenz iſt hier theils die Gedankenflucht,

die in faselnder Zerstreutheit keine Vorstellung sich vollenden läßt, theils die Erstarrung in einer einzigen, alle anderen von sich ausschließenden Vorstellung. Wie oben schon berührt worden, kann die Narrheit sich mit somnambulen Zuständen, namentlich mit epileptischen und kataleptischen sich verbinden, wodurch die Meinung erzeugt worden, als ob die Kranken von Dämonen, die von ihnen Besitz genommen, hin und her gerissen und, mit wahrhaft hölliſchen Gesichtsverzerrungen, zum Ausstoßen lästerlicher Reden gezwungen würden. Die Traumvorstellung solcher Kranken kann auch von der Einbildung, in Thiere verwandelt zu sein, bis zu der, von den Seelen verstorbener Menschen beherrscht zu werden, hinwandern. Diese phantastischen Seelenwanderungen kommen in der Naturreligion in aller Fürchterlichkeit vor, wie dies in meiner dieselbe betreffenden Monographie abgehandelt worden. Mit der Einsicht in die Natur dieser Krankheiten verschwindet solcher Aberglaube von selbst.

Im Wahnsinn ist das Selbstgefühl nicht sowohl an eine bestimmte oder an den Nebel unbestimmter, im Entstehen sogleich wieder sich verflüchtigender Vorstellungen entäußert, als vielmehr total in sich gebrochen. Er ist als die Einheit der Melancholie und der Narrheit die Empfindung des Widerspruchs gegen den Widerspruch, des Postulates der Unmöglichkeit gegen die Schranke der Wirklichkeit, die Verzweiflung, die nicht über sich hinaus kann, sondern immer in den Abgrund ihrer Leerheit zurückstürzt. Der phantastische Ausdruck, den er mit der Narrheit gemein haben kann, ist an ihm das Unwesentlichere.

Wenn nun der Mensch durch den Widerspruch, der ihn geistig-leiblich zerreißt, dazu getrieben wird, die Empfindung seiner Vernichtung theoretisch durch Unsinn, durch Schreien und Brüllen, praktisch durch Vernichtung von Allem, was er erreichen kann, darzustellen, so wird er toll und rasend.

Da aber in allen diesen Entfremdungen des Geistes von sich, selbst im Wahnsinn, die Reaction des Selbstgefühls nicht absolut aufhört, also die reale Möglichkeit der Totalität bleibt und die Manie nicht sowohl den Mangel, als vielmehr den Ueberfluß des außer sich gerathenden Selbstgefühls zeigt, so

kann der Geiſt aus ſolchen Extremen in ſich als die thätige Mitte aller ſeiner Proceſſe zurückkehren. Das Ich iſt ein unmittelbar Allgemeines, welches an ſich nicht zerſtört und deshalb über jede ſeiner Einſeitigkeiten wieder Herr werden kann. —

Die Einheit des Selbſtgefühls und des Traumlebens iſt der Mechanismus des Geiſtes, den er in und aus ſich ſelbſt durch die Gewöhnung erzeugt. Der Menſch kann ſich an Alles gewöhnen und an das Vernünftige ſoll er es. Das Gewöhnen im Allgemeinen beſteht darin, daß das Individuum überhaupt eine Beſtimmtheit in ſich ſetzt, die ihm zwar möglich, aber bis dahin fremd war. Zur Gewohnheit als Reſultat hat ſich dieſer Proceß vollendet, wenn durch die Häufigkeit der Aſſimilation die beſondere in ihr geſetzte Beſtimmtheit des Selbſtgefühls, obwohl ſie actu vorhanden iſt, doch nicht mehr ausdrücklich als beſondere empfunden wird. Dies iſt in ihr das träumeriſche Moment; nur durch Reflexion wird erkannt, daß das in ihr enthaltene Bewußtſein blos relativ und ſcheinbar fehle. Freilich iſt die Gewohnheit als eine zur Unmittelbarkeit gewordene particuläre Beſtimmtheit des Selbſtgefühls eine Schranke, allein ohne dieſelbe würde auch das Selbſtgefühl der poſitiven Bildung entbehren. Nur inſofern ein Inhalt uns zur mühelosen Gewohnheit geworden iſt, können wir mit Erfolg zur Einbildung eines andern in uns fortgehen, weshalb die Gewohnheit die formelle Bedingung alles Culturfortſchrittes iſt.

Drittes Capitel.

Die Gewohnheit.

Die Einheit des Traumlebens und des Selbſtgefühls iſt die Gewohnheit. Das Selbſt iſt in ſeiner Einfachheit formell, d. h. es hat für ſich nur ſich ſelbſt zum Inhalt. Nichts deſto weniger iſt es in ſeiner Einzelheit zugleich allgemeines. Es iſt an ſich die reale Möglichkeit, nicht blos in ſeiner Beſonderheit, in ſeiner wechſelnden leiblich-geiſtigen Beſtimmtheit ſich zu fühlen, ſondern

auch ſeinen Begriff als denkendes Selbſt zu erfaſſen. Das Denken, näher die Vernunft, iſt die dem Selbſt an ſich immanente Allgemeinheit. Die Vernunft iſt die Gattung des Selbſtes. Folglich wird jeder Inhalt des Selbſtgefühls an ſich ſchon zur Allgemeinheit erhoben. Er kann im Menſchen nicht als ein abſtract einzelner exiſtiren, ſondern er wird von der Transſubſtantiation der dem Selbſt als ſolchem inwohnenden Allgemeinheit des Denkens verwandelt. Der Inhalt exiſtirt alſo ideell. Aber damit derſelbe in dem Selbſt als ſeine eigene unmittelbare Objectivität exiſtire, müſſen die beſonderen Vorſtellungen und Empfindungen ſich wiederholen. Nur die Reproduction tilgt die Differenz des Selbſtgefühls in ſeiner Einfachheit und Allgemeinheit von der Mannigfaltigkeit und Beſonderheit der vielen verſchiedenen Empfindungen und Vorſtellungen. Denn urſprünglich erſcheint jede derſelben dem Selbſtgefühl als etwas Fremdes. Die Wiederholung aber vermittelt die Gegenſatzloſigkeit des particulären Inhalts und der allgemeinen Form, des Selbſtes. Das Neue wird alt; der Reiz ſtumpft ſich ab. Das Selbſt fühlt ſich nicht mehr als ein Anderes gegen das Andere; indem die Nerven und durch ſie die Muskeln, das Blut u. ſ. f. eine und dieſelbe Bewegung ſo oft durchlaufen ſind, daß ſie eine ſo zu ſagen organiſche Conſiſtenz empfangen hat, wird ſie allerdings empfunden, allein nicht in ihrer ausſchließlichen Beſonderheit. Die durch die Häufigkeit der Wiederholung vermittelte Unmittelbarkeit hat ſie mit dem Selbſt ſo identiſch geſetzt, daß ſich dasſelbe in ſeinem Gefühl nicht mehr ausdrücklich von ihr unterſcheidet. Inſofern wird alſo das Vorſtellen und Empfinden ſeiner Particularität nach aufgehoben und als das Selbſt ſelber geſetzt. Dies Sein der Empfindungen und Vorſtellungen in der Individualität iſt die Gewohnheit. Sie hat dadurch das Träumeriſche in ſich; denn wie der Geiſt als träumender den Gegenſatz der Sub- und Objectivität unmittelbar aufhebt, ſo iſt auch in der Gewohnheit dieſer Gegenſatz verſchwunden und die objective Beſonderheit exiſtirt als die Subjectivität. Von Seiten der Einbildung des Inhaltes in die Individualität iſt für den Proceß der Gewöhnung die Periodicität beſonders wichtig.

Das organiſche Leben hat durch den Gegenſatz von Schlaf und Wachen, Ernährung und Excretion u. ſ. f. eine ſehr beſtimmte Periodicität; die Gewöhnung, welches nun auch ihr eigenthümlicher Inhalt ſein mag, bringt eine ähnliche Feſtigkeit hervor; es kündigt ſich die gewohnte Erfüllung, wenn ſie zufällig unterlaſſen wird, ganz von ſelbſt als Bedürfniß an; es fixirt ſich in kleineren und größeren Perioden eine conſtante als ſubjectiver Reiz erſcheinende Stimmung, das Gewohnte zu genießen oder zu verrichten. Die Gewohnheit iſt daher weſentlich ein Mechanismus der Pſyche, der eben ſo ſehr durch die Thätigkeit des Leibes als des Geiſtes hindurchgreift.

In ſich ſelbſt iſt die Gewohnheit dadurch unterſchieden, daß der Proceß der Identification des Inhaltes mit dem Selbſt entweder von Außen nach Innen oder von Innen nach Außen geht; die Gewöhnung iſt paſſiv und activ.

Nach Außen hin hat der Menſch ein Verhältniß zur Natur und Geſchichte. Beide verändern ſich beſtändig und afficiren durch ihr Anderswerden das Daſein des Menſchen. Der Wechſel der Temperatur, der Gerüche, des Lichts und der Finſterniß u. ſ. f. auf der einen Seite; Glück und Unglück, das Neue u. ſ. f. auf der andern ſind die Mächte, welche von Außen her uns in ſteter Oscillation beſtimmen. Gegen dieſen Fluß des Werdens bedarf es der Abhärtung, welche die Veränderung als eine gewohnte zu einem die Totalität unſerer Exiſtenz nicht ſtörenden Moment herabſetzt. Die Abhärtung iſt nicht Abſtraction von der Sache, nicht Empfindungsloſigkeit; der Inhalt wird gefühlt, gelangt aber ſeiner Unmittelbarkeit halber nicht zu einer beſonderen Breite, welche ſich gegen unſer Selbſt als Negation zu fixiren vermöchte. Wer z. B. als Schriftſteller die Einſeitigkeit und Parteilichkeit der gewöhnlichen Kritik ſchon oft genug erfahren hat, der wird durch dieſe Gewohnheit von der Widrigkeit der Empfindung des Unrechts nicht mehr in ſeiner gewohnten Thätigkeit geſtört; ſeine gute Laune wird ihm nicht mehr dadurch verdorben, ohne daß nun eine ſolche Abhärtung Verhärtung wäre.

Von Innen nach Außen wird durch den Proceß der Gewöhnung die Geſchicklichkeit hervorgebracht. Die Vorſtellung

und der durch sie bestimmte Wille verleiblicht sich mittelst der motorischen Nerven in den willkürlichen Muskeln, überhaupt in den Organen. Die Reproduction macht diesen Uebergang so geläufig, daß das Quantum von Anstrengung, was dazu erforderlich ist, gar nicht mehr für sich empfunden wird. Es scheint, als machte sich die Sache von selbst. Wer z. B. schreiben gelernt hat, braucht gar nicht mehr, wie der Anfänger, der besonderen Form jedes Buchstabens sich eigends zu erinnern. Die nothwendige Haltung der Hand ist ebenfalls habituell geworden. Die Hand arbeitet wie ein Individuum, das seine eigene Seele hat; so beim Spielen eines Instruments, beim Malen, Nähen u. s. w. Aber es scheint nur so, als sei die Aufmerksamkeit des Geistes überflüssig; man sei beim Schreiben zerstreut und sogleich wird man sich verschreiben. Das Quantum der Selbstbestimmung bleibt also, auch wenn es nicht mehr, in der Differenz gegen Anderes, empfunden wird, das nämliche. Hegel hat vollkommen Recht, wenn er auch unsere trivialsten Bewegungen, das Gehen, das Stehen, als von der Bestimmung durch das Selbst abhängig ansieht, so daß man zugleich zu stehen und zu gehen aufhört, sobald der Impuls der inneren Selbstbestimmung dazu fehlt.

Durch die Gewohnheit wird also die Leiblichkeit dem Geist völlig unterworfen, so daß sie jedes Wollen desselben schnell und angemessen äußert. Die Leiblichkeit ist nicht blos natürliches Organ, sondern als natürliches das vom Geist für ihn beseelte, welches dem Wollen desselben keinen Widerstand mehr entgegensetzt, vielmehr zwischen der Intelligenz und dem Organismus eine flüssige Continuität setzt. Hieraus ergibt sich das Verhältniß der Gewohnheit zur Nothwendigkeit der Natur und zur Freiheit des Geistes.

Die Natur macht durch ihre Nothwendigkeit den Menschen von sich abhängig. Allein die Gewohnheit befreiet den Menschen von ihr. Die dem Menschen immanenten Triebe äußern sich in ihrer Unmittelbarkeit eben so empfindlich, als der Wechsel der Temperatur u. dgl. Vorausgesetzt, daß die Sittlichkeit es erlaubt, kann die Gewalt der aus dem Trieb hervorgehenden Begierde realer Weise nur durch ihre Befriedigung und die Gewohnheit der-

selben überwunden werden. Auf die nur als Drang empfundene Begierde gießt die Phantasie verschwenderisch das ganze Füllhorn ihrer Lockungen aus, während der wirkliche Genuß nicht selten weit hinter solcher Einbildung zurückbleibt. Doch gilt diese Negation der Begierde nur von dieser selbst, denn in der Leidenschaft steigert sich die Macht des Triebes durch die Gewohnheit seiner Befriedigung. Die bloße Abstraction nimmt vor der Gewalt derselben nur die Flucht und kann daher so leicht in das Extreme umschlagen. Es ist also vernünftig, die Begierden zu stillen, wie sich von selbst versteht, unter der Voraussetzung, daß dadurch die sittliche Nothwendigkeit nicht verletzt wird. Den Hunger kann man durch Denken nicht absolut überwinden; nur wer den Hungertod sterben muß oder will, kann von ihm abstrahiren. Christus ließ seine hungernden Jünger am Sabbath Aehren ausraufen.

Für die Freiheit des Geistes in sich ist die Gewohnheit eben so nothwendig, denn er macht durch sie erst jeden Inhalt zu seinem, nicht mehr von Außen abhängigen Eigenthum. Er bewegt sich in sich selbst; das Niedrigste, wie das Höchste, die Religion selbst, wird zu seinem unmittelbaren Sein, zu seiner individuellsten Objectivität. Die Freiheit des Geistes hat allerdings sich immer von Neuem hervorzubringen, um dazusein, allein durch die Gewohnheit wird eben dies Hervorbringen ein dem Individuum nothwendiger Zustand. Seine Willkür ist darin untergegangen, nur das Freie, das mit dem Gesetz Identische zu wollen; absolut nicht, denn, wenn das Subject wollte, so könnte es auch anders wollen. Die Gewohnheit der Freiheit hebt also die Freiheit selbst nicht als Willkür auf, als wenn sie sich gar nicht mehr widersprechen könnte. Die Gewohnheit an sich ist daher für die Bildung des Geistes, für seine Freiheit, etwas durchaus Nothwendiges. Wird die Gewohnheit als eine üble oder lästige getadelt, so ist der Tadel selbst ein sehr relativer. Eine Gewohnheit wird lästig, wenn sie einem anderen als in ihr realisirten Zweck widerspricht; ohne solche Beziehung ist sie an sich vielleicht ganz vortrefflich. Sie ist übel, verwerflich, wenn sie das Fixiren von Schwächen, von Untugenden enthält. Hier hört aber die Grenze der psychologischen Betrachtung auf und die nützliche

und moralische tritt ein. Nach einer anderen Seite, inwiefern die Freiheit des Geistes als Nothwendigkeit volksthümlicher Sitte erscheint, die doch nichts anderes als ein einem Volk zur Gewohnheit gewordener Wille ist, geht hier das Psychologische wieder theils in die Philosophie des Rechts, theils in die der Geschichte über. So interessant nun die Erkenntniß der Gewohnheit auf diesem Gebiet ist, so darf doch die Psychologie sich nicht darauf einlassen. Man muß die Selbstbegrenzung der Wissenschaft nicht dem Geistreichsein opfern. Es ist nur festzuhalten, daß jede höhere Bildungsstufe mit einem Reichthum von Gewohnheiten anfängt und wieder zu einem Reichthum von Gewohnheiten überführt, welche abermals die Basis neuer Leistungen werden, eine Menge dazu nöthiger Operationen mit Leichtigkeit zu vollziehen. Die Pädagogik erbaut ihre Technik zum Theil auf diesem Begriff.

Als Mechanismus ist die Gewohnheit formeller Weise nur die Schale der Existenz. Es kommt wesentlich auf die Beschaffenheit des Inhaltes an. Ja selbst für an sich unschuldige oder löbliche Gewohnheiten ist es, wie Kant bemerkt, vortheilhaft, sie willkürlich zu unterbrechen und sich relativ umzugewöhnen, um die Macht der freien Subjectivität in sich recht lebendig zu erhalten. In dieser Beziehung empfiehlt sich das Reisen besonders. Man muß in der Gewöhnung nie aufhören; hat die Gewohnheit den besonderen Inhalt zur Unmittelbarkeit der Existenz vermittelt, so ist allerdings damit die Productivität sistirt; die Gewohnheit ist, wenn nicht innerhalb ihrer selbst zu neuer Thätigkeit fortgegangen wird, als blos formelle Wiederholung der Tod des Geistes. Allein diese Seite der Erstarrung der an und für sich freien Subjectivität kann die Bedeutsamkeit der Gewohnheit an sich für dieselbe nicht verkennen lassen. Indem der Geist durch sie seine Unmittelbarkeit zu einer durch ihn selbst gesetzten macht und seine Leiblichkeit auf bestimmte Weise mit sich erfüllt, sie zum universellen Organ seiner Thätigkeit macht, so hat sich der Kampf zwischen ihr und ihm aufgehoben. Das Resultat dieses Kampfes ist nämlich die gesetzte Einheit der Innerlichkeit und natürlichen Aeußerlichkeit; diese Einheit ist die Wirklichkeit der Seele.

Die Natürlichkeit iſt ſomit nur noch ein Symbol, welches nicht an ſich, ſondern nur in der ihm gegebenen Bedeutung gilt. Hegel hat in ſeiner hier beibehaltenen Entwicklung die concrete Exiſtenz des Geiſtes eben darin geſetzt, daß der Organismus ſein Fürſichſein nur als ein von ihm producirtes Kunſtwerk darſtellt und hat inſofern dieſe Einheit des Geiſtes als des Inneren mit dem Organismus als deſſen Aeußerem die wirkliche Seele genannt. Natürlicher Weiſe exiſtirt der Geiſt, wie Hegel auch in der Phänomenologie ausdrücklich ſagt, am unmittelbarſten im Gehirn und Rückenmark. Unzweideutig iſt aber nur diejenige Aeußerung des Organismus, welche den Geiſt ſelbſt mit beſtimmter Beziehung zur Urſache hat — der mimiſche Ausdruck.

Dritter Abſchnitt.

Die ſymboliſche Erſcheinung des Geiſtes in ſeiner Leiblichkeit.

Der Geiſt findet ſich durch ſeine Natürlichkeit beſtimmt. Da er aber an ſich von ihr frei, ſich in ſich beſtimmendes Subject iſt, ſo muß er ſich dieſelbe unterwerfen. Als träumender iſt er nur unmittelbar in der Entzweiung des Natürlichen und Geiſtigen befangen. Indem er aber die negative Einheit beider Momente, Selbſtgefühl, iſt, nimmt er aus der Dämmerung des Traumlebens, ſollte ſie auch eine hellſehende werden, ſich für ſich zurück, kann jedoch aus dieſer Identität mit ſich in eine Entgegenſetzung gegen ſich ſelbſt herunterfallen, worin er ein nur geträumtes Selbſtgefühl hat und krankhaft in ihm ſeine Wirklichkeit findet. Da dieſelbe nur ein Schein iſt, ſo kann ſie ſich aufheben. Die Entäußerung des Selbſtgefühls an den Schein der Realität negirt keineswegs die Möglichkeit, den Schein als Schein zu entdecken und die Wirklichkeit des geſunden Selbſtgefühls wieder herzuſtellen. Indem nun das Selbſtgefühl durch die Wiederholung der Empfindungen und Vorſtellungen einen beſonderen Inhalt in ſeeliſcher Geſtalt empfängt, an welcher die Aeußer-

lichkeit aufgehoben ist, erwirbt es sich eine Objectivität, die eine ihm immanente ist. Die Gewohnheit macht die natürlichen und geistigen Zustände zu unmittelbaren Prädicaten des Subjectes. Es ist als allgemeines Selbst allerdings ihre negative Einheit, allein durch die Gewohnheit vermittelt es sich einen zwar an sich aber nicht mehr für es selbst von ihm verschiedenen Inhalt. Es wird dagegen gleichgültig. Das Gewohnte fühlt man scheinbar nicht mehr, weil der Assimilationsproceß die Besonderheit desselben negirt hat; gefühlt wird es also, jedoch weiß man es schon gar nicht mehr anders. Selbst die elendesten Zustände, Krankheit, Noth u. s. f., werden dem Individuum durch die Gewohnheit so zu eigen, daß es in ihnen sich sogar wohl fühlen kann, d. h. in ihnen die Erfüllung seines an sich formellen Selbstgefühls hat. So zu fühlen, gehört einmal zu seiner Welt; der Schmerz sogar ist ihm seine Heimath geworden. Die Gewohnheit gibt daher dem Menschen eine concrete Selbstständigkeit. Er durchdringt seine Leiblichkeit ganz mit sich. Nach Außen hin härtet er sich gegen den Wechsel der materiellen und psychischen Affectionen ab; sein Inneres aber, sein Denken und Wollen, realisirt er in der Geschicklichkeit, durch welche er seinen Organismus auf die verschiedenste Weise für die mannigfachsten Zwecke zum natürlichen Instrument macht; das Sehen, Hören, die in's Unberechenbare sich verlierende Bewegung der Zunge, des Mundes, die Bewegung der Füße (man vergleiche die Mechanik des Gehens von den Gebrüdern Weber), insbesondere auch die wunderbare Vielseitigkeit der Hand (man lese Bell's sinnreiche Auseinandersetzung dieses Panorganons in den Bridgewaterbüchern), dies Alles wird zur Verwirklichung geistiger Acte. Somit stellt der Leib gar nicht mehr sich, sondern den ihn beherrschenden, ihn imprägnirenden, durch seine Bewegung und Gestalt hindurchscheinenden Geist dar. Der Leib wird folglich zum symbolischen Reflex des ihn mit sich erfüllenden Geistes. Aus der sich darstellenden Leiblichkeit wird nicht mehr sie, nur der in ihr und durch sie sich darstellende Geist erkannt:

1) Als durch willkürliche Bewegung der Leiblichkeit in ihr sich zur Erscheinung bringend, ist die natürliche Symbolik des Geistes die mimische.

2) Als festgewordene Charakteristik der durch Wiederholung habituellen Formen des Habitus und des Gesichts ist die Symbolik die physiognomische.
3) Als Erstarrung der Thätigkeit des Gehirns in der Formation des Schädels, so daß dieser als das congruente Knochengehäuse der thätigen Seele erscheint, ist sie die kraniologische.

Erstes Capitel.

Der mimische Ausdruck.

Die durch die Aufhebung der Entzweiung vermittelte Einheit der Seele und ihres Leibes stellt sich unmittelbar in der Widerstandlosigkeit des Körpers gegen die Selbstbestimmung der Seele in sich dar, welche ihre Bewegung zur seinigen macht, so daß sie als er erscheint, er sie bedeutet. Der Inhalt, welchen die Seele in der Gestaltung ihrer Körperlichkeit symbolisirt, ist ein unendlich mannigfaltiger; die Form, wie es geschieht, nicht weniger. Es würde jedoch Aufgabe einer ausführlichen Darstellung der Mimik sein, eine Ableitung der Hauptformen für die verschiedenen Zustände zu versuchen. Engel in seinen bekannten Ideen zu einer Mimik (Sämmtliche Werke, Berlin 1804. 8. Bd. VII u. VIII) hatte die Schauspielkunst im Auge und ging von dem pathognomischen Element aus, zu welchem ihm die damalige empirische Psychologie ihre Schemata als Grundlage darbot. Maaß in seiner Rhetorik blieb ziemlich auf demselben Standpunct, obwohl er schärfer sonderte. In der vierten Ausgabe dieses Buches, welche ich 1829 besorgte, machte ich in der Vorrede darauf aufmerksam, daß Graf von Buquoy in seinen Anregungen für philosophisch-wissenschaftliche Forschung, Leipzig 1827, S. 329 — 340 durch einen Aufsatz: über die physiologische Bedeutung der Geberdensprache, als Grundlinien zu einer rationellen Entwicklung der Mimik, sehr gute Andeutungen über den natürlichen Zusammenhang des mimischen Ausdrucks mit der Orga-

niſation der Natur gegeben, wodurch eine viel größere Beſtimmtheit als bisher erreicht werden dürfte. Sie verdienen daher, von Neuem in Erinnerung gebracht zu werden. Die natürliche Mimik kann nur dadurch zur Wiſſenſchaft erhoben werden, daß die Nothwendigkeit des an ſich von der Willkür des Geiſtes abhängenden Ausdrucks gezeigt wird. Die Form an ſich hat ihre objective Beſtimmtheit, obwohl die momentane Erſchaffung derſelben eine ſchlechthin ſubjective Action iſt. Bei der Verinnerung der äußeren und Verleiblichung der inneren Empfindung, welche eben betrachtet worden, fällt die Willkür fort. Der Uebergang von der einen Seite zur andern iſt ein von dem Selbſt unabhängiger Proceß, bei welchem durch die Selbſtbeſtimmung nur eine Modification, keine Negation möglich iſt. Das Aufſträuben des Haars, das Schamerröthen u. ſ. f. macht ſich von ſelbſt. Weil nun die Willkür keine Gewalt darüber hat, ſo gehört auch dies Alles nicht zum mimiſchen Ausdruck im engeren Sinne des Worts. Der Schauſpieler ſagt uns nur, daß er erröthe u. ſ. f., allein er erröthet nicht. Bis auf einen gewiſſen Grad kann man durch Nachahmung von Affecten allerdings auch in ihre Empfindung hineingerathen, allein der Unterſchied der Illuſion von der Wirklichkeit wird phyſiologiſch und pathognomiſch immer einen Reſt laſſen.

Der mimiſche Ausdruck hat: 1) zu ſeinen Trägern die willkürlichen Muskeln. Das Product ihrer Bewegung, der Ausdruck, fällt mit dem producirenden Act zuſammen; es iſt ein in der Zeit vorübergehendes und kann nur, wie in lebenden Bildern, gewaltſam feſtgehalten werden. Die unteren und oberen Extremitäten, namentlich die Hand, wie Ariſtoteles ſagt, das Werkzeug der Werkzeuge, der Kopf, die Augen und der Mund nebſt der Zunge ſind die Organe der mimiſchen Symbolik. Die Hand iſt die größte Vermittlerin zwiſchen dem Individuum und der Außenwelt. Als Fauſt wird ſie zur Waffe, die ſich drohend ausſtreckt; ſie hält das Feindliche ab, zieht das Freundliche heran; macht den Cicerone der mimiſchen Andeutung; bindet ſich ſelbſt, z. B. im Händefalten, wodurch ich ausdrücke, daß ich alle äußere Selbſtthätigkeit aufgebe und mich in mir ſelbſt ſammle, und ſo

in's Unendliche fort. Wird nur Ein Organ bewegt, so entsteht die einfache Geberde, gestus, z. B. wenn ich mit der Hand winke. Werden mehre zugleich bewegt, so ergibt sich die zusammengesetzte Geberde, z. B. wenn ich das Handwinken durch ein paralleles Winken mit dem Haupt noch verstärke. Die Veränderung der Stellung der Glieder erzeugt Gruppirungen der Organe. Wirken alle Glieder zusammen, Einen Ausdruck hervorzubringen, so entsteht die Attitüde, die Stellung des totalen Organismus, z. B. wenn ich, Demuth auszudrücken, hinknie, die Hände falte, den Kopf niederbeuge, die Augen niederschlage. Hier ist der mimische Ausdruck ein allverbreiteter.

2) Die willkürliche Bewegung des Organismus als das allgemeine Princip des Mimischen besondert sich durch die Beziehung, in welche sie zur Natur tritt, und zwar a) zur Natur im Allgemeinen, b) zur Leiblichkeit selbst. Dort entwickelt sich die Relation zur Außenwelt, hier zur Individualität. Die Gestalt hat nämlich über sich den Himmel, unter sich die Erde. Das Oben, die schrankenlose Weite des Aethers, der gestaltenlos erscheint, oder, sei er wolkenbedeckt, sei er von Sternen besäet, doch nur schwankende Figuren zeigt, wird zum natürlichen Symbol der allgemeinen Macht, die, unbestimmt erscheinend, in sich unendlicher Bestimmung fähig ist. Das Unten, der Schauplatz der Geschichte, die Beschränktheit des Einzelnen, wird von selbst das Symbol der festen Wirklichkeit. Der Horizont zwischen dem Zenith und Nadir ist das Besondere, der Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen und umgekehrt. Er ist eine Grenze, aber eine ferne; Himmel und Erde bringen ihn gemeinsam hervor. Der Segnende z. B. bewegt das Haupt erst nach Oben und beugt es dann sanft nach Unten zu dem Gegenstand der Weihe; es soll die Energie der allgemeinen Macht auf dies Object heruntergezogen werden. Der über ein Unrecht Empörte, das er nicht zu hindern vermag, wendet den Blick nach Oben, den rächenden Blitzstrahl herabzurufen u. s. f. Der Befehlende, der eine Veränderung hervorbringen will, streckt den Arm aus und pointirt mit der Spitze des Zeigefingers das, was geschehen soll; noch ist es keine Objectivität, aber sie soll werden; nur im Diesseits

iſt dem Handelnden eine Beſtimmung möglich; der Macht über uns kann man nicht befehlen; man kann ſie nur bitten.

Aber die Leiblichkeit hat auch zu ſich ſelbſt ein ſymboliſches Verhältniß. Dies gliedert ſich nach dem Unterſchied der phyſiologiſchen Syſteme. α) Der Sitz des reproductiven Syſtems wird nämlich zum Ausdruck der egoiſtiſchen Empfindung, welche bis zum ſchmutzigen Cynismus herunterſinken kann, weil das Geſchäft der thieriſchen Selbſterhaltung mit der „Nothdurft" der Excretion zuſammenhängt. Wer z. B. ſich den Wanſt klopft und ſtreichelt, hat gut gegeſſen; wer einem Andern den H—n zeigt, beweiſt ihm die äußerſte Verachtung. — β) Der Sitz des irritablen Syſtems wird dagegen zum Ausdruck der edlen, ſich mittheilenden Empfindung. Die höchſte Selbſtgewißheit, das „ſo wahr, als ich bin" auszudrücken, legt man die Hand auf das Herz; den Freund drückt man an die Bruſt u. ſ. w. — γ) Der Sitz des ſenſiblen Syſtems wird zum ſymboliſchen Reflex der Intelligenz, ſowohl der theoretiſchen, als der praktiſchen. Der Nachdenkende bedeckt die Augen, ſeinem Blick die zerſtreuende Außenwelt zu verhüllen; der Grübelnde reibt ſich die Stirn; der Docirende legt den Finger an die Naſe, ihre Halbirung des Antlitzes noch ſtärker zu differenziren, denn bene docet, qui bene distinguit; der Affirmirende, bejahe er nun die Wahrheit eines Gedankens oder die Beſtimmtheit eines Entſchluſſes, nickt mit dem Kopf, d. h. er nähert ſich dem Object, ſeine Einheit mit ihm ausdrückend, u. dgl. m.

3) Wenn ſich nun auf dieſe Weiſe allerdings eine in der objectiven Beſchaffenheit liegende Bedeutung des mimiſchen Ausdrucks ergibt, ſo bleibt nichts deſto weniger noch die individuelle, oft, wie Hegel bemerkt, „kaum ſagbare" Modification deſſelben zurück. Es können zwei denſelben Geſtus und doch auf unendlich verſchiedene Weiſe machen, weil der beſondere „geiſtige Ton", der darüber ſich ausgießt, das Plumpe, Anmuthige, Dreiſte, Leichtſinnige u. ſ. w., die größte Verſchiedenheit hervorbringt. Wenn z. B. der Stolze Jemandem durch eine Verbeugung ſeine Achtung bezeigt, ſo wird die Curve, die er beſchreibt, ſich ganz anders, als bei dem Demuthsvollen, individualiſiren.

In der natürlichen Mimik ſtimmen alle Menſchen überein; alle Taubſtummen können ſich durch ſie verſtändigen. Dennoch finden ſich ſchon in ihr Schattirungen, welche Variationen eines und deſſelben Inhaltes ſind. Die Verneinung kann durch das Schütteln des Kopfs ausgedrückt werden, was nichts Anderes iſt, als das Beſchreiben einer horizontalen Linie; die alſo das ſich Gleichbleiben, die Nichtveränderung, bezeichnet. Die alten Griechen und, nach Kephalides, noch jetzt die Italiener, verneinen dagegen durch ein Zurückwerfen des Hauptes, im Gegenſatz des affirmirenden Nickens, ſie negiren durch Entfernung von dem Object, was ponirt werden ſoll (ſ. Passow's Lexicon unter ἀνανευειν und καταυευειν). Jene Form iſt ſo wahr, als dieſe.

Je mehr nun ein Volk durch Entwicklung ſeiner Eigenthümlichkeit ſich auch in ſeiner Sitte individualiſirt, um ſo mehr kann die Naturbeſtimmtheit der Mimik gegen die conventionellen Formen des Ausdrucks verſchwinden. Der ſymboliſche Anklang wird immer geringer, und das abſtracte, ſchlechthin willkürliche Zeichen tritt hervor, ſo daß in der conventionellen Mimik für denſelben Inhalt ſogar das Entgegengeſetzte vorkommt. Es wäre intereſſant, hier eine größere Ueberſicht zu haben, um den Unterſchied des Symboliſchen vom bloßen Zeichen auf dieſem Gebiete genauer einzuſehen. Die Otaheiter begrüßten ſich, wenigſtens zur Zeit, als Forſter ihre Bekanntſchaft machte, durch Berühren der Naſenflügel; die Japaneſen und Chineſen entblößen zum Gruß die Füße u. ſ. f. In dieſer conventionellen, mit der Tracht eines Volkes eng verflochtenen Formation geht die Abſtraction der Willkür endlich ſo weit, daß man wohl Lichtenberg's Anekdote von den conventionellen Redensarten darauf anwenden kann. Wie geht's? fragte ein Blinder einen Lahmen. Wie Sie ſehen, antwortete dieſer, ganz paſſabel.

Zweites Capitel.

Der physiognomische Ausdruck.

Der mimische Ausdruck hebt sich von selbst zum physiognomischen auf, denn durch die Wiederholung derselben Geberden werden in dem Organismus eigenthümliche Züge habituell. Der mimische Ausdruck an sich ist ein im Entstehen vergehender, aber — semper aliquid haeret. Man kann unter Physiognomik überhaupt die Erkenntniß der Innerlichkeit eines Menschen — und nur dieser innere Mensch ist der wahre Mensch — aus seiner Aeußerlichkeit verstehen, allein im engeren Sinn betrifft das Physiognomische nicht die ganze Breite der Erscheinung, sondern die Erscheinung, wie sich in ihr als der ruhenden die Bewegung des Innern befestigt hat. Für die Gestaltung des Aeußeren wirkt die Empfindung eben so sehr, als der Gedanke und der Wille; das Charakteristische darin ist das, was den physiognomischen Ausdruck erzeugt, denn zu empfinden, zu denken und zu wollen ist das Allgemeine, worin alle Menschen sich gleich sind. Diese Individualisirung durchläuft in concreto unendlich viele Vermittelungen, in Rücksicht auf welche es ganz gleichgültig ist, den sogenannten Einfluß des Aeußeren auf das Innere, oder die Bestimmung des Aeußeren durch die an sich von ihm freie, gegen dasselbe negative Innerlichkeit als Ausgangspunct der Betrachtung zu nehmen, denn die Wirklichkeit, auf die es ankommt, ist eben die Einheit des Inneren und Aeußeren. Das Thier hat aus diesem Grunde keine Physiognomie, weil in ihm das Innere, die Seele, mit dem Aeußeren, der Gestalt, unmittelbar identisch ist. Das Thier als unfrei hat keine Geschichte, und nur aus einer solchen, aus der sich selbst bewegenden Freiheit, entspringt das Physiognomische. Es fehlt ihm der nervus facialis. Man macht ein Gesicht. Die Thierköpfe sind innerhalb der Arten wenig verschieden, nur als Existenz der Art selbst haben sie bestimmten Ausdruck. Wer Eine Hyäne, Einen Kolibri, Ein Krokodil u. s. f., gesehen hat, hat alle gesehen. Hingegen im Menschlichen wird der individuelle Ausdruck ein unendlich mannigfaltiger;

man vergleicht wohl Physiognomieen mit Thierköpfen, allein dann hebt man nur symbolisch das Prägnanteste hervor und läßt einen nie auszufüllenden Hiatus, bei aller Aehnlichkeit, zurück. Jeder Mensch hat, als Individuum, eine andere Physiognomie, als der andere, denn er hat seine besondere, nur ihm angehörige Geschichte. Auch der elendeste Lump ist in dieser Beziehung einzig und selbstständig. Je tiefer das Princip der Freiheit ist, welches sich in einem Volk entwickelt, um so größer wird die Differenz der physiognomischen Individualisirung, weil die Abweichungen der Einzelnen im Verlauf des Lebens immer bedeutender werden. Bei wilden Völkern herrscht noch eine große Uebereinstimmung der Physiognomie; eben so in Kastenstaaten in Ansehung der einzelnen Kasten: man betrachte z. B. auf den Aegyptischen Bildwerken die Köpfe der Könige, der Priester, der Krieger u. s. f., wie constant sie in ihrem Typus sind; erst da, wo weder jene Abhängigkeit von der Natur, wie bei den Wilden, noch diese ethische Gebundenheit das Individuum mechanisch überwältigt, kann sich die charakteristische Nüancirung der Physiognomie freier entfalten. Das große Interesse, welches man in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Europa, besonders in Deutschland, an der Physiognomik nahm, war zugleich ein Interesse an der individuellen Freiheit und an der bildenden Kunst, inwiefern sie die charakteristische Besonderheit darzustellen hat. Von jener Seite nahm der Arzt Zimmermann, von dieser der Dichter Goethe an Lavater's bekannten Forschungen großen Antheil. Lavater übertrieb seine genial-schwülstige Auslegung; das Interesse an dem physiognomischen Ausdruck wurde zum Spiel und zur Manie; die schwarzen Silhouetten, die Wachsportraite, überschwemmten die Wände; Musäus schrieb seine physiognomischen Reisen, die Extravaganzen der angeblichen Wissenschaft lächerlich zu machen; Lichtenberg schrieb den Epoche machenden, schönen kritischen Aufsatz im Göttinger Almanach und die humoristische Deutung einer Sammlung Schweineschwänze, die er zeichnete und in Holz schneiden ließ. Allein so sehr Lichtenberg Recht hatte, so hatte doch Lavater nicht schlechthin Unrecht, denn die Sache an sich ist wahr und nur die Consequenzen sind falsch und

unerlaubt. Das Intereſſe an der Phyſiognomie der Menſchen kann niemals aufhören, wenn gleich der Wahn aufgehört hat, die Phyſiognomik in dem Sinne zu einer wirklichen Wiſſenſchaft zu erheben, aus den Zügen eines Geſichtes mit fehlloſer Sicherheit auf den Charakter und die Anlagen eines Menſchen ſchließen zu können. Lichtenberg macht vortrefflich darauf aufmerkſam, daß man mit Beſtimmtheit nur den Satz aufſtellen könne, daß Tugend den phyſiognomiſchen Ausdruck verſchönere, das Laſter ihn verhäßliche, daraus aber noch gar nicht gefolgert werden dürfe, daß der Schöne ein Krieger der Freiheit, der Häßliche ein Knecht des Böſen ſei, was vielmehr ſich ſehr wohl umgekehrt verhalten könne. Denn in der That iſt der Geiſt dieſe unendliche Macht, von aller Aeußerlichkeit, auch ſeiner eigenſten, abſtrahiren und, dem Schein zum Trotz, ein anderer ſein zu können, als wofür er zunächſt, ſeiner leiblichen Darſtellung zufolge, genommen werden dürfte. Die Anthropologie kann nicht Regeln für die Menſchenkenntniß aufſtellen, ſie kann nur den Begriff des phyſiognomiſchen Ausdrucks geben, der ein nothwendiges Moment der Einbildung des ſubjectiven Geiſtes in ſeine Leiblichkeit iſt.

Dieſe Einbildung vermittelt ſich 1) durch den Organismus, welchen die Seele mit ſich durchdringt. Die Totalität des Organismus wird dadurch zum charakteriſtiſchen Habitus; der Gang, die Haltung der Arme, des Kopfes, das ganze Zuſammen der Glieder markirt die Eigenthümlichkeit eines Menſchen. Im Beſonderen iſt es das Antlitz oder Geſicht, welches dieſelbe offenbart. Jene Momente, welche das Mimiſche in ſeiner leiblichen Individualiſirung zeigte, erſcheinen hier folgendermaßen. Der Unterkiefer drückt das Egoiſtiſche aus, denn er iſt das Organ der thieriſchen Aſſimilation; das Vorſpringen oder Zurücktreten iſt hier von Bedeutung. Von der oberen Kinnlade bis zu den Augenknochen iſt die Region derjenigen Sinnorgane, durch welche der Menſch ſich theoretiſch auf die Außenwelt bezieht, der Augen und Ohren. Die Naſe und die Lippen haben noch einen Zuſammenhang mit der Sinnlichkeit der unterſten Sphäre. Die Unterlippe gehört ihr entſchieden an; die Oberlippe ſtrebt ſchon zur Intelligenz hinauf. Die Naſe iſt das zweideutigſte aller

Organe. Sie präsentirt sich mit Prätension als Mittelpunct der Physiognomie, und versucht uns, Neugier mit Wißbegier, Vorwitz mit Muth, Kleinigkeitskrämerei mit Scharfsinn u. s. f. zu verwechseln. Sie ähnelt in ihrer Doppelsinnigkeit dem Organ der Zeugung, von welchem Hegel bemerkt, daß es der höchsten und niedrigsten Function des animalischen Lebens zugleich dient, denn es ist zugleich das „Organ des Pissens." Die oberste, dritte Region des Kopfes, die Stirn, überhaupt der Schädel, ist der Ausdruck der Intelligenz selbst. Das Verhältniß, in welchem diese verschiedenen Regionen unter einander stehen, ist die Basis der Gesichtsphysiognomik. Allein jedes einzelne Organ, Stirn, Auge, Ohr, Nase, Lippe, Kinn, ist wiederum Totalität für sich und kann also auch für sich Gegenstand der Betrachtung sein. Wir besitzen ein treffliches, wie es so oft geht, wenig gekanntes Büchlein: die Symbolik des Antlitzes von W. Sihler, Berlin 1829, 8., in welchem diese Materie sehr geistreich abgehandelt ist. Nur hat der Verfasser darin gefehlt, daß sein Vortrag zwischen humoristischer Manier und ernster Erörterung unangenehm hin und her schwankt.

Diese Elemente sind für die Physiognomik ganz dasselbe, was die Geberde für die Mimik; sie sind die unmittelbaren Träger des Ausdrucks, und werden durch die mimische Bewegung, welche in ihnen den Geist zur Aeußerung bringt, zu dem, was sie physiognomisch sind, gleichsam erzogen; das Kauen und Sprechen z. B. hilft die Formation des Mundes entwickeln. Die besondere Gestaltung dieser Elemente wird 2) durch das Verhältniß der Natur und der Thätigkeit des Menschen hervorgebracht. a) Durch die Natur empfängt der Mensch eine Bestimmtheit seiner physiognomischen Züge, welche, als eine angeborene, nicht in seiner Gewalt steht und deshalb nur den unmittelbaren Anfang der physiognomischen Bildung ausmacht. Hierher gehören alle Momente, welche wir oben unter der Kategorie der primitiven Natürlichkeit des Geistes als Race, Stamm, Familie, Temperament, Geschlecht, kennen gelernt haben und an welche deshalb hier nur erinnert zu werden braucht. Aber es gehören hierher auch diejenigen, welche durch die natürliche Empfindung von sinnlichem Schmerz und sinnlicher Lust erzeugt werden.

Sie vornehmlich sind es, welche die Beurtheilung einer Physiognomie so schwierig machen, denn eine Falte, worin wir eine kummervolle Vergangenheit, ironische Kälte u. dgl. zu lesen glauben, kann die bloße Folge von Krampf, Rheumatismus, Zahnschmerz u. s. f. sein. — b) Der Gegensatz der Naturbestimmtheit ist der Ausdruck, welchen die Erscheinung des Menschen durch die Particularität seiner Thätigkeit gewinnt, wo sich zunächst der Gegensatz von Hand- und Kopfarbeit herausstellt. Die Verschiedenheit geht hier wieder in die schlechte Unendlichkeit aus. Der Jäger, der Bauer, Soldat, Tischler, Schneider, der an den Schreibtisch Gefesselte, der reiche Müßiggänger, der geistliche Redner, der Kathedermensch u. s. f., markiren sich im Habitus, wie im Gesicht; doch hat das Charakteristische des Habitus, die gerade, die schiefe, gekrümmte, genirte, eckige Haltung u. s. w., hier den größten Accent. Der Tischler z. B. muß sich mit dem Hobel immer rechts wenden, muß also auch der rechten Schulter, dem rechten Fuß, der ganzen rechten Seite einen Eindruck davon zurücklassen. Wie ganz anders ist dagegen das Element und die Stellung, worin der Schuster arbeitet. Man lese die sinnreichen Bemerkungen, welche L. Tieck im ersten Theil seines Cevennenkrieges über dies Moment der Physiognomik mitgetheilt hat. Die Wiederholung der Bewegungen, welche durch die Eigenheit des Geschäfts nothwendig werden, durchziehen den ganzen Körper mit ihrer specifischen Färbung.

3) In solcher Besonderung, wie sie einerseits durch die Natur, andererseits durch die objective Thätigkeit vermittelt wird, ist der Mensch mit anderen Menschen noch in einer Identität; der Kaukasier und Kaukasier, der Grieche und Grieche, das Weib und das Weib, der Tischler und Tischler, der Schulmann und Schulmann u. s. f., haben ihre Analogieen. Aber die individuelle Bestimmtheit der Physiognomie entspringt aus dem Geist des Menschen, wie er theoretisch und praktisch zu zahllosen Nüancen sich ausbreitet. Hier erst ergibt sich die eigentliche Aufgabe der Physiognomen, das Dumme und Geistreiche, das Gemeine und Adlige, das Versteckte und Aufrichtige, die Schwäche und Stärke des Willens, die Reinheit oder Unsauberkeit des Gemüths u. s. f.

zu erspähen, weshalb das Gesicht hier den Mittelpunct des Interesses bildet, dem sich die Manieren im Benehmen eines Menschen, seine Art sich zu kleiden, zu wohnen, seine Handschrift u. dgl. m. nur als secundäre Exegese anschließen. — Eine beachtenswerthe auf Winckelmann, Lavater und Hegel Bezug nehmende Abhandlung: Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Physiognomik von Dr. Mehring, s. in Fichte's Zeitschrift für Philosophie, Bonn 1840, II. 2, S. 210 ff. —

Drittes Capitel.

Der kraniologische Ausdruck.

Die Physiognomik sucht das Innere des Menschen in seinem Aeußeren, wie dasselbe nicht blos eine in der Zeit verschwindende Bewegung, sondern ein habituell gewordener, stehender Zug ist. Da nun der Kopf die Concentration der symbolischen Individualisirung ausmacht, so wird er in der Festigkeit seiner Knochen selbst zum charakteristischen Ausdruck des Geistes. Das Spiel der Züge, die Beweglichkeit der Lippe, des Auges, ist noch der Verstellung fähig. Aber, so scheint es, der harte Knochen muß die Wahrheit sagen; seine Gestaltung kann der Mensch nicht willkürlich verändern, und im Schlaf Jemanden zu beobachten hat man doch nicht immer Gelegenheit. Das Sicherste bleibt also, wenn man sich an den Knochen, dies unumstößliche, unzweideutige Symbol hält. Den Geist, diese absolute Thätigkeit, in dem todten Knochen suchen zu wollen, ist das Widersprechendste, was gedacht werden kann, aber dieser Zusammenhang beruht darauf, daß das sensible System der Träger der Intelligenz und in ihm das Gehirn dessen Blüthe ist. Das Gehirn ist nichts unveränderlich Festes. Die Hirnschale verändert sich, wie die comparative Anatomie zeigt, zugleich mit der Veränderung der Hirnbildung. Da nun der Mensch die Totalität der Natur ausmacht, so vereinigt auch sein Gehirn alle Organe, welche bei den Thieren in einseitiger Schroffheit auftreten. Der Wandersinn der Zugvögel,

die Nachahmungsluſt der Affen, die grauſame Gefräßigkeit der Raubthiere u. ſ. f. drückt ſich in ihrer Hirnbildung einſeitig aus und wird alſo bei dem Menſchen ſich in ähnlichen Formationen darſtellen. Der Menſch iſt der generiſchen Möglichkeit nach unendlich; als wirkliches Subject iſt er beſchränkt, und zwar iſt es die Natur, welche ihm beſtimmte Grenzen anweiſt. Ein Jeder empfängt beſondere Anlagen als angeborene; ſeine Freiheit kann dieſelben mehr oder weniger ausbilden, aber weder vernichten, noch andere an ihre Stelle ſetzen. Der Schädel iſt in den erſten Kinderjahren vorzüglich, allein auch ſpäterhin noch, weich; der Knochen erhärtet völlig erſt mit der völligen Reife der Pubertät. Unſtreitig iſt nun das Gehirn, dies ſo ſorgfältig in den Felſentempel des Schädels eingeſchloſſene, ſo mannigfaltige Organ nicht auf jedem Puncte in ſeiner Wirkſamkeit daſſelbe. Die Thätigkeit des Geiſtes, ſo ſchließt man, wird ſich alſo nach ihrer Verſchiedenheit auch conſequent in den verſchiedenen Regionen des Gehirns äußern. Aber durch die Thätigkeit wird ein Organ ſtärker. Folglich wird die Hirnſchale durch die Erſtarkung eines ihrer Organe verändert werden, eine Veränderung, welche nur die Form einer Erhöhung annehmen kann. Der in ſich wühlende Geiſt wirft einen „Maulwurfhügel" nach dem andern auf. Durch die Erhöhung entſteht unmittelbar auch eine Vertiefung, und es kommt ſomit darauf an, aus den Hebungen und Senkungen der Hirnſchale die Anlagen eines Menſchen und den Grad ihrer Ausbildung zu diviniren.

Von Seiten der comparativen Anatomie und Phyſiologie hat die Phrenologie ihr vollkommenes Recht, denn die Zunahme der intellectuellen Fähigkeit und die Verſchiedenheit derſelben in der Geſtaltung der Kopfhöhle, eine Bedeutung der Protuberanzen am großen oder kleinen Gehirn, läßt ſich nicht leugnen. Und doch ſagt *Hegel*: „die Phyſiognomik, vollends aber die Kranioſkopie, zu *Wiſſenſchaften* erheben zu wollen, iſt einer der leerſten Einfälle, die es geben konnte, noch leerer als eine signatura rerum, wenn aus der Geſtalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden ſollte." Auch in der *Phänomenologie* hat er ein langes, humoriſtiſches Capitel dagegen geſchrieben. Der ältere

Carus in seiner nachgelassenen Psychologie und auf höchst einleuchtende Weise Hartmann in seiner Schrift, der Geist des Menschen u. s. w. Wien 1832, 2te Aufl. S. 255—303, haben ebenfalls, und außer ihnen viele Andere, Gall und Spurzheim bekämpft. Der Grundmangel derselben war ihre jämmerliche Psychologie und Metaphysik; man kann in der That nichts Verwirrteres und Seichteres denken, als diese ganz äußerliche Atomistik der geistigen Fähigkeiten, welche man nach schwachen Analogieen auf den geduldigen Schädelknochen vertheilte, wie wenn, um nur Eines anzuführen, der Größensinn und der Zahlensinn besondere Organe für sich haben sollten, da doch die Zahl nichts anderes ist, als die bestimmte Größe. Als eine naive Anerkennung des Geistes, als ein Instinct der Vernunft selbst erscheint es, wenn Gall und Spurzheim der Urtheilskraft kein besonderes Organ, sondern jedem Organ diese Function zuertheilten, und ferner, daß sie auch die Vernunft an keinen aparten Knorren fesselten, sondern sie als die Combination aller Organe in ihrer Wechselwirkung darstellten, wie sich ja auch empirisch gezeigt hat, daß Menschen, deren Section ein fast zerstörtes Gehirn enthüllte, dennoch die ganze Energie eines gesunden Denkens besaßen. Die Schädellehre vergißt, daß der Geist es ist, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet, und daß er, obschon das Gehirn ihm die Bedingung seiner Entwicklung ist, dasselbe doch keineswegs zum Grunde seiner Thätigkeit hat. Der Grund ist vielmehr er selbst in seiner einfachen, an und für sich von dem Organismus freien Subjectivität. Diese als die absolute Negativität macht es unmöglich, die einzelnen Erhöhungen des Schädels und demgemäß ihre Ursach, die unter ihnen verborgenen Organe, mit Bestimmtheit auf die einzelnen Thätigkeiten des Geistes zu beziehen. Was man sonst wohl von der Philosophie überhaupt sagt, daß sie lächerlich werde, sobald sie auf das Detail sich einlasse, das ist hier der Empirie im vollen Maaße begegnet. Es bleibt in alle Ewigkeit hin unmöglich, den symbolischen Reflex des Geistes in die Krümmen und Höhlen dieser Aeußerlichkeit hin zerfasernd zu verfolgen. Das Ungefähre, das Wahrscheinliche, also die analogisch oder inductorisch mehr oder weniger plausible

Meinung wird hier der beſtändige Standpunct bleiben und eine Syſtematik ſich nur illuſoriſch erkünſteln laſſen. Das Gehirn iſt auch phyſiſch in der Zartheit ſeiner Faſern eine Darſtellung der dialektiſchen Idealität des Geiſtes, des aller Wahrnehmung ſich entziehenden Ueberganges aus einer Beſtimmung zur andern. Weil das Thier unmittelbar ſchon iſt, was es ſein ſoll, nicht eine Geſchichte hat, wie der Menſch, der ſich zu dem macht, was er iſt, ſo hat bei dem Thier die beſondere Schädelformation eine ungleich größere Bedeutung, als bei dem freien Menſchen, und dies Bewußtſein iſt es, aus welchem die Polemik gegen die Kranioſkopie vornehmlich ihre Stärke genommen hat. Die Kranioſkopie war die nothwendige Conſequenz der Phyſiognomik und der comparativen Anatomie, von welcher letzteren Seite her ſie in England und Frankreich namentlich noch immer ſich in Anſehen erhält. Eine eigene phrenologiſche Societät in Frankreich, jetzt unter dem Vorſitz Foſſati's, gibt durch ihre Sitzungen und Jahresberichte demſelben immer neue Belebung; ſie hat aus Fieschi's Schädel die ganze Geſchichte dieſes intricaten Mörders ex post herausgeleſen.

Das Gehirn, alſo auch der Schädel, zeigt eine Analogie mit dem ganzen Habitus, wie mit dem Antlitz. In dem ganzen Organismus unterſcheiden ſich Unterleib, Bruſt und Kopf, als die Regionen des Gemeinen, Sinnlichen, des Gemüthlichen und des Intellectuellen, Geiſtigen als ſolchen. — Eben ſo gliedert ſich das Antlitz; das untere, bewegliche drückt die Sinnlichkeit; das mittlere, halbbewegliche die Gemüthlichkeit; das obere, faſt bewegungsloſe die Intelligenz für ſich aus. Das Kinn-, Wangen- und Stirngeſicht bildet die Grundbeſtimmung der phyſiognomiſchen Differenz. — So iſt nun auch das hintere Gehirn der Sitz der Sinnlichkeit, das mittlere der der Gemüthlichkeit, das vordere der der Intellectualität und der Scheitel mithin der Planet, welcher zwiſchen den Extremen des Sinnlichen und Intellectuellen die vereinigende Mitte ausmacht. So weit kann man analogiſch mitgehen. Wenn nun aber neuerdings Carus: Grundzüge einer neuen und wiſſenſchaftlich begründeten Kranioſkopie (ein von Gall ſelbſt nicht gebrauchter, ſogar verworfener Ausdruck) und ſeine

Gegner, Noel (Grundzüge der Phrenologie, 1841) und Grohmann (Untersuchungen der Phrenologie oder Gall'schen Schaedellehre, 1842) mit vielen anderweit interessanten Nebenbemerkungen für eine jede besondere Thätigkeit des Geistes auch ein besonderes Organ im Gehirn und einen Reflex desselben in der Form der bedeckenden Knochenhöhle haben nachweisen wollen, so ist die Erkenntniß hierin doch immer nur bei einer sehr entfernten Wahrscheinlichkeit stehen geblieben. In England und Frankreich macht die dort herrschende schlechte Psychologie das Ansehen der Phrenologie erklärlich; überdem beschäftigt der Dilettantismus sich dort in gleicher Weise damit, wie mit der Geologie. Es ist nämlich erstaunlich leicht: 1) das Nichtvorhandensein der Thatsachen, die aus einem als Knorren erscheinenden Gehirnorgan, also Vermögen des Menschen, hätten entspringen sollen, durch das Vorhandensein des ihm entgegengesetzten als des mehr entwickelten und in Folgen sich darstellenden zu erklären; 2) das Vorhandensein der Thatsachen, die, nach dem Nichtvorhandensein eines Organs, in dem Leben des Menschen nicht hätten vorkommen sollen, dadurch zu beseitigen, daß sie dieselben ebenfalls aus der übermäßigen Entwicklung eines andern, des ersten, besten Organs, ableiten. Z. B. Daß Jemand factisch kein Mörder ist, obschon er das Organ des Mordsinnes sehr stark ausgeprägt besitzt, wird durch die Stärke eines andern Organs z. B. der Vorsicht erklärt. Daß Jemand aber ohne ausgeprägten Mordsinn dennoch mordet, wird aus der excentrischen Entwickelung irgend eines andern Organs, der Eitelkeit, der Wollust u. s. f. abgeleitet.

So gerecht nun die Polemik gegen die Kraniosкopie ist, wenn sie die Zufälligkeiten, welche die Schädelbildung begleiten, urgirt und dem Fatalismus derselben die unendliche Freiheit des Geistes eben so als der Physiognomik entgegensetzt, so wird doch dadurch die allgemeine Wahrheit derselben nicht aufgehoben und das Interesse an solchen Betrachtungen nie aufhören, die nur dadurch schief werden, daß sie zu viel wissen wollen. Eine praktische Anwendung der Physiognomik oder Kraniologie hat man vernünftigerweise auch noch nirgends gestattet;

das Criminalrecht z. B. kümmert ſich nicht um das Ausſehen, nur um die That und das Bewußtſein des Menſchen. K. P. Fiſcher bemerkt in der Metaphyſik S. 401 mit Fug, daß die Bedeutung der bildenden Künſte von dieſen Momenten der Darſtellung des Geiſtigen im Leiblichen nicht abſtrahiren könne. Dies hat Hegel auch wohl nie geleugnet (ſ. beſonders die Aeſthetik, Th. II. S. 386 ff.), denn in der That vollendet ſich die Anthropologie mit dieſer Entäußerung der Seele an ihre unorganiſche Schale. Sie kehrt zu ihrem Anfang, zum unmittelbaren Sein, zurück, während ſie doch zugleich unendlich darüber hinaus, ſich ſelbſt von allem Andern, was ſie nicht iſt, auch von ihrer Leiblichkeit, auch von ihrem Gehirn ſich unterſcheidendes Subject, Bewußtſein iſt. Wir ſchließen mit Worten Goethe's über Schiller's Schädel, der ihn in des Raumes Moderkälte und Enge frei und wärmefühlend erquickte,

Als ob ein Lebensquell dem Tod entſpränge.
Wie mich geheimnißvoll die Form entzückte!
Die gottgedachte Spur, die ſich erhalten!
Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
Das fluthend ſtrömt geſteigerte Geſtalten.
Geheim Gefäß! Orakelſprüche ſpendend,
Wie bin ich werth, dich in der Hand zu halten?
Dich höchſten Schatz aus Moder fromm entwendend,
Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
Was kann der Menſch im Leben mehr gewinnen,
Als daß ſich Gott — Natur ihm offenbare,
Wie ſie das Feſte läßt zu Geiſt verrinnen,
Wie ſie das Geiſterzeugte feſt bewahre.

Zweiter Theil.

Phänomenologie.

Der Geiſt wird durch die Natur beſtimmt. Er iſt aber von vorn herein an ſich Subject und ſucht daher ſeine Natürlichkeit eben ſo ſehr durch ſich zu beſtimmen. Da nun dieſelbe gegen ihn nicht als Subject ſich ſetzen kann, ſo muß ihm die Bemächtigung ſeiner Leiblichkeit gelingen. Der Sieg über ſie iſt ihm ſchon vor dem Kampf garantirt. Sie wird folglich für ihn nur das Mittel ſeiner Darſtellung; ſie hat letztlich nicht für ſich, nur für ihn Bedeutung. Aber durch ihn als das in ſeine Leiblichkeit ſich widerſtandlos einbildende Subject wird ſelbſt das Todteſte des Organismus, der Schädelknochen, intereſſant, auch in ihm noch den ſymboliſchen Abdruck des inneren Werkmeiſters zu erblicken. Dies iſt der Inhalt der Anthropologie, welche den Geiſt als Seele, d. h. in ſeiner Unmittelbarkeit, in ſeiner urſprünglichen Verwicklung mit der Natur, betrachtet und dadurch, daß ſie mit dem Sein der Unmittelbarkeit zu thun hat, eine große äußerliche Breite gewinnt. Das Bewußtſein iſt dagegen die Sphäre der geiſtigen Weſenheit, in welcher alle Beſtimmungen Reflexionsbeſtimmungen ſind.

Nun erſt tritt die Idealität des Geiſtes für ſich hervor; ſie iſt auch ſchon das Weſen der Seele, aber als Seele iſt der Geiſt nur in Verhältniß zu Anderem; ſeine Selbſtbeſtimmung iſt Trieb des Weſens, ſich zur Erſcheinung zu bringen, allein die reine Beziehung der einfachen Idealität auf ſich und Anderes

fehlt. Oder vielmehr, sie ist im Werden begriffen. In der Unterwerfung des Organismus für seine Darstellung erreicht das Wesen sich selbst und wirft sich *selbst* als *Erscheinung* sich entgegen. Der Act, durch welchen der Geist sich als sich zu sich und zu Anderem verhaltend für sich setzt, ist das *Bewußtsein*. Das Bewußtsein ist keine *seiende* Qualität, wie etwa das Temperament u. dgl., sondern die *Thätigkeit* des Geistes, wodurch er sich als Subject setzt. Das Bewußtsein ist nicht etwas Gegebenes, wie ein Zustand des Träumens u. s. f., sondern wesentlich seine eigene Hervorbringung; es existirt nur, indem es sich erzeugt. Man darf sich daher nicht über die Anstrengung der Philosophen wundern, welche sich Mühe gegeben haben, durch die Sprache die lebendige Actualität des Bewußtseins als das Handeln, Thathandeln u. s. f. des Ichs auszudrücken, worin namentlich *Fichte* so groß gewesen ist. Denn die meisten Menschen nehmen den Begriff des Bewußtseins in der Aeußerlichkeit, welche *Hegel* durch seine dialektische Kritik als die dafür so unangemessene Kategorie der *Dingheit* nach gerade in hinlänglichen Verruf gebracht hat, und an deren Insolvenz für den Begriff des Geistes zu erinnern doch nie überflüssig wird. Wir *haben*, zufolge dieser Meinung, Bewußtsein, wie wir blondes oder braunes Haar, gute Augen u. s. f. haben. Namentlich ist es das Wort *Sache*, dessen barbarische Einmischung in die Darstellung des Bewußtseins von Seiten der Philosophirenden die gröbsten Auffassungen begünstigt hat. Wie breit haben sich nicht die Plattheiten gemacht, welche unter dem Titel von *Thatsachen* des Bewußtseins unter uns vorgetragen sind! Das Bewußtsein war die erste Thatsache, die, als eine Tasche von unbestimmtem Umfang, mit beliebig vielen anderen Thatsachen gefüllt wurde. Der bloße Ausdruck Thatsache sollte als Beweis wirken; d. h. der ärgste Empirismus und die größte assertorische Willkür machten es sich mit diesem Unwesen bequem.

Das Bewußtsein ist eine *qualitativ* andere Bestimmtheit, als jede nur psychische, denn in einer solchen *findet* sich der Geist als empfindender, träumender u. dgl. bestimmt, der höchstens durch seine leibliche Hülle *hindurchscheint*. Als Bewußtsein

negirt er die unmittelbare Identität mit seiner Leiblichkeit und setzt sich selbst als ein Selbst. Allerdings ist nun diese Spontaneität bereits in dem seelenhaften Zustande des Geistes enthalten, aber als Reflexion in sich kommt sie erst in der Form des Bewußtseins zu sich. Es mußte schon mehrfach bemerkt werden, daß aus diesem Grunde das menschliche Fühlen selbst im Säuglinge doch schon ein ganz anderes sei, als das nur sinnliche des Thiers. Das Bewußtsein ist diesen niederen Zuständen schon immanent; es arbeitet schon in ihnen; es rollt schon um seine Axe. Das Thier bleibt im Unbewußtsein, weil es eine nur psychische Existenz hat, und das Bewußtsein macht daher erst die Kluft aus, welche den Menschen vom Thiere trennt.

Das Bewußtsein ist als die von dem Geist gesetzte Beziehung seiner auf ihn selbst einfache, unveränderliche, formelle Selbstständigkeit, Ich. Das Ich ist eben das sich selbst setzende Subject. Indem Ich sich setzt, unterscheidet es sich von sich. Da aber der Unterschied sein eigener und von ihm selbst gesetzter ist, so bleibt Ich in ihm mit sich identisch. Es macht sich zu seinem Object, allein ohne solche von ihm als es selbst gesetzte Objectivität würde es auch nicht wirkliches Subject sein. Subject und Object sind Correlate. Das Subject hat in seinem Gegenstande nur sich selbst. Es ist durch seine Negation seine Position. Das Andere, worauf es sich bezieht, von dem es sich unterscheidet, ist in Wahrheit kein Anderes. Und zugleich ist es die lebendige Mitte dieses Gegensatzes, das unendliche Hervorbringen desselben. Das Ich muß daher absolute Gewißheit seiner selbst sein, denn Gewißheit ist die ideelle Identität mit dem Object des Wissens als des sich Andersseins. Mit Recht ist daher dieser Begriff in der neueren Philosophie einer der mächtigsten geworden.

Aber weil das Bewußtsein als das Setzen seiner selbst zugleich Setzen dessen ist, was es nicht ist, so schließt es durch diesen Act in seine Objectivität überhaupt alle Objectivität formeller Weise ein. Es ist nicht sie, und doch ist sie für es. Somit ist die Kategorie der Objectivität die Unterscheidung des Ichs von dem, was es nicht ist. Was es aber nicht ist, ist

doch als nicht es selbst in Verhältniß zu ihm. Es erscheint ihm und es erscheint sich, weil es sich von ihm unterscheidet, selbst darin. Wie mannigfaltig auch die Gegenstände wechseln, das Ich bleibt die einfache Reflexion in sich. Aber an dem Nicht-Ich hat es einen unendlichen Anstoß, denn das Ich ist freilich sich durchsichtig; was ihm nun Gegenstand ist, ohne unmittelbar es selbst zu sein, ist gegen diese Klarheit ein Negatives, dessen Dunkelheit aufgehoben, dessen Fremdheit getilgt werden muß. Das Ich hat also den Trieb, sich das Nicht-Ich gleich zu machen, das Object zu sich aufzuheben. Es für sich ist selbstständig in seiner Einfachheit; jedoch das, was es nicht ist, ist eben so selbstständig in seiner Mannigfaltigkeit. Folglich bewegt sich das Bewußtsein in einem Widerspruch, als dessen Auflösung sich der Begriff des Geistes ergeben wird. Denn das Bewußtsein ist der Geist nur als in Verhältniß zu sich und zu Anderem. Die Veränderung des Bewußtseins ist daher eben sowohl seine Veränderung, als die des Gegenstandes, zu welchem er sich verhält. Mit jedem anderen Object, worauf es sich bezieht, ist auch es selbst ein anderes, und jede neue Bestimmung, die sich ihm an seinen Objecten aufthut, wird zugleich zu einer neuen Bestimmung seiner selbst. Der Geist als wirklicher schafft sich selbst seinen Inhalt, aber als Bewußtsein hat er noch mit dem Auffassen seiner Erscheinung zu thun; die Bewegung des Fortganges von einer Objectivität zu einer anderen und der Erhebung von einer Stufe zur anderen, ist daher auf diesem Boden nur zur Hälfte die seinige.

Für sich ist das Bewußtsein sowohl die Wahrheit als die Gewißheit, denn zwischen beiden Momenten als denen der Ob- und Subjectivität ist in ihm selbst nur der reine Unterschied, der in sich zurückgeht. Aber diejenige Objectivität, die es nicht unmittelbar selbst ist, ist auch nicht diese Identität des Wahren und Gewissen. Es kommt also darauf an, die Ungleichheit des Subjects und Objects zu tilgen und die Wahrheit der Gewißheit gleich zu machen. Man kann dies auch umgekehrt ausdrücken: die Gewißheit muß sich der Wahrheit gleichmachen, sich zu ihr erheben, sich mit ihr erfüllen. Die Sache bleibt, von

welcher Seite man auch ausgehe, die nämliche. Aus dieſem Proceß ergibt ſich die Eintheilung dieſer Sphäre:

1) Das Bewußtſein als die ſich für ſich ſetzende Idealität der Seele iſt zuerſt Wiſſen vom Object als einem anderen. Es reflectirt ſich in ſich dadurch, daß es ſich in ein Anderes reflectirt, oder, was alſo daſſelbe, daß ein Anderes ſich, aber nur durch die Thätigkeit des percipirenden Subjects, in ihm reflectirt. Inſofern das Abſtractum Anderes, alle Objectivität überhaupt befaſſen kann, hat man das Bewußtſein auf dieſer Stufe, wie z. B. Schleiermacher gethan, auch Weltbewußtſein genannt, Welt in dem Sinn des Inbegriffs aller Objecte genommen.
2) Der Gegenſtand des Bewußtſeins kann aber auch es ſelbſt als ſolches ſein. Es verhält ſich zu ſich nicht, indem es zu einem Anderen, was es unmittelbar nicht iſt, einem Dinge ſich verhält, ſondern indem es ſelbſt das Object der Erſcheinung ausmacht. Es wird für ſich ſeine Selbſterſcheinung.
3) Das Selbſt iſt als bloße Reflexion in ſich inhaltslos. Aber es iſt nicht blos abſtracte Differenz von und Identität mit ſich, ſondern es iſt an ſich allgemeines Selbſtbewußtſein, d. h. es hebt ſich ſelbſt für ſich zu ſeiner Allgemeinheit auf, indem es als vernünftiges gegenſatzlos wird. Die Vernunft iſt nicht mehr der Gegenſatz des Objects und Subjects, ſondern ihre Einheit. Als vernünftiges geht das Selbſtbewußtſein auf den Gegenſatz der Welt und ſeiner ſelbſt zurück, um ihn in ſich als Begriff des Allgemeinen aufzulöſen.

Erſter Abſchnitt.

Das Bewußtſein als ſolches.

Als Bewußtſein unterſcheidet der Geiſt ſich von Allem, was er nicht als Ich iſt. Der Act dieſes Unterſcheidens iſt das Bewußtſein. Im Empfinden iſt das, was empfunden wird, wohl

an ſich von dem Empfindenden unterſchieden, aber das Subject ſetzt ſich nicht für ſich ſelbſt als von dem Object unterſchiedenes. Im Bewußtſein *ſind* die Objecte nicht blos an ſich vom Subject unterſchiedene und afficiren daſſelbe nicht nur, ſondern das Bewußtſein *hat* ſie auch *als andere* in der Beſtimmtheit ihres Unterſchiedes vor ſich. Aber in dieſem Gegenſatz geht das Subject in der Bildung ſeines Bewußtſeins zunächſt wieder auf den Standpunct der ſinnlichen Vermittelung zurück. Es hebt die Correſpondenz zwiſchen ſich und der Objectivität, welche das Weſen der bisher betrachteten Sphäre ausmachte, als *Moment* in ſich auf und iſt alſo:

1) *Sinnliche Gewißheit*, ein Erfaſſen der Objecte in ihrer Vereinzelung durch das Medium der Sinne.

2) Die ſinnliche Gewißheit iſt nur der Anfang in der Bildung des Bewußtſeins. Das Bewußtſein an ſich iſt frei von aller Sinnlichkeit, denn es iſt rein ideelles Verhältniß des Geiſtes zu ſich. Es muß daher über dieſen Anfang hinausgehen und das Object in ſeiner an ſich ſeienden Wahrheit zu nehmen ſuchen. Die ſinnliche Gewißheit ſetzt nur die Objectivität des *Seins* überhaupt; das *Wahrnehmen* ſetzt auch die *Beſtimmtheit* deſſelben, wie ſie, abgeſehen von dem auffaſſenden Subject, an ſich iſt.

3) Allein alles Wahrnehmen erreicht ſeinen Zweck nicht, denn die Beſtimmtheit, die es als Eigenſchaft des Objects ergreift, hebt ſich ſelbſt auf; die Eigenſchaften ſind es, in welchen ein Ding ſein Beſtehen hat, und ſie ſind es, durch welche es ſich auflöſt. Die Beſtimmtheit muß daher als *allgemeine* genommen werden. Die Allgemeinheit als Allgemeinheit iſt das *Innere* der Dinge. Sie ſelbſt ſind in ihrem Exiſtiren nur die *Erſcheinung* des Inneren als des ſich immer gleichen *Geſetzes*. Das Bewußtſein in dieſem Verhältniß zur Objectivität iſt der *Verſtand*. Verſtand iſt nicht ein beſonderes Vermögen des Geiſtes; er iſt überall, wo die abſtracte Allgemeinheit geſetzt wird; er tritt daher ſpäter noch einmal bei dem Begriff des ſich

selbst bestimmenden Denkens auf. Hier ergibt er sich aus der Beziehung zwischen Object und Subject.

Die ganze Entwicklung des Bewußtseins ist das Fortgehen von der Enthüllung eines Scheins zu der eines anderen. Das Bewußtsein setzt eine Bestimmung für sich als die an sich seiende. Indem es aber so das Ansichsein festhalten will, verändert sich ihm dasselbe; es wird ihm ein anderes, als es zu sein schien. Die neue Bestimmung wird nun für die wahrhafte genommen; sie ist das gesuchte Ansich. Allein es muß dieselbe Negation erleiden. Dieser Proceß ist jedoch weder so zu denken, als ob durch die Negation das Positive in dem als das Ansich Gesetzten negirt würde. Es kann nur das in ihm Negative negirt werden. Dies Negative ist der Schein. Ohne daß das Negative am Positiven wäre, würde es nicht Schein, sondern gar nichts sein. Der Schein kann daher in der Entfaltung des Bewußtseins gar nicht vermieden werden; er ist ein nothwendiges Element derselben. Die spätere Stufe vernichtet den Schein der früheren, als wenn sie für sich schon die ganze Wahrheit wäre. Diese Vernichtung ist die Erhebung zur höheren Stufe. Aber das Affirmative wird in diese, jedoch ohne die Beimischung des Unwesentlichen, mit hinüber genommen. Der Schein, der ihm eine Bedeutung gab, die es an sich nicht hat, verschwindet freilich; es selbst aber erhält sich als ein constitutives, radicales Element, ohne welches in sich zu schließen die nächste Stufe nicht in Wahrheit weder die nächste noch die höhere wäre. — Auf der anderen Seite ist nun aber die dialektische Bewegung nicht als eine solche zu denken, welche in eine schlechte Unendlichkeit ausliefe, als ob es nur um ein Fortgehen von einer Bestimmung zur andern zu thun wäre. Vielmehr hat die Bewegung durch die Vernunft, d. h. durch die selbstbewußte Identität des Denkens und Seins, der Gewißheit und Wahrheit, der Sub- und Objectivität, ihr bestimmtes Maaß in sich. Die Vernunft ist nicht eine Grenze für das Bewußtsein im Sinne einer Beschränkung, eines falaten Nichtweiterkönnens. Dann wird sie nur als der Cherub genommen, der mit dem hölzernen Degen der äußerlich aufgenommenen Verstandeskategorieen den Eingang in das Paradies

der Wahrheit verwehrte. Vielmehr wie sie selbst die Wahrheit ist, so theilt sie sich auch mit und kennt keine andere Grenze, als ihre eigene Nothwendigkeit. Sie geht als wahrhafte Unendlichkeit in sich selbst zurück.

Hegel hat die Phänomenologie als Darstellung der Erfahrung des Bewußtseins sehr ausführlich 1807 entwickelt. Die Ausführlichkeit rührte daher, daß er auch den besonderen realen Inhalt, zu welchem das Bewußtsein fortschreiten kann, in die Entwicklung aufnahm, die Natur, den Geist in seiner Objectivität und Absolutheit. Man kann zugeben, was Fischer in seiner Metaphysik darzuthun versucht hat, daß Manches in der Dialektik nicht Stich hält, und daß für die reale Gestaltenwelt, deren Analyse Hegel macht, die Hellenen und das achtzehnte Jahrhundert die größte Ausbeute gegeben haben; dennoch wird dadurch der große Werth gerade auch dieser Entwicklungen, wie Fischer ebenfalls anerkennt, nicht vermindert. Noch weniger aber wird durch diese Breite Hegels ein Widerspruch mit der späteren Gestaltung des Systems herbeigeführt, wie Einige gemeint haben. Denn in der Bestimmung der Momente des Bewußtseins, Selbstbewußtseins und der Vernunft ist Hegel sich nie inconsequent geworden; nur hat er in der Encyklopädie diese Formen ganz rein, ohne ihre Einbildung in concreten Inhalt, aufgestellt. Die Philosophie verdankt der Phänomenologie den ungeheuersten Anstoß, und wir bezweifeln gar nicht, daß die Lehre vom Bewußtsein noch lange nicht erschöpft ist. Auch deuten hierauf viele Versuche der Schule selbst hin. 1825 gab Kapp als ersten Theil einer Encyklopädie eine Einleitung dazu, worin er nach seiner Weise viel Material durcheinander häufte. Gabler gab 1827 ein Buch mit mehren Titeln heraus, das er in dem eigentlichen Titel als Kritik des Bewußtseins bezeichnete; es enthielt eine besonders für das Selbststudium nutzbare Darstellung des ersten Drittels der Hegel'schen Phänomenologie, deren einzelne Momente er durch sorgfältige Rücksichtnahme auf Hegel's Logik und die Geschichte der Philosophie zu illustriren bemüht war. Hinrichs ist bis jetzt als speculativer Schriftsteller eigentlich aus dem Erkennen des Erkennens nie herausgekommen; sowohl in der zweiten

Abtheilung seiner Logik 1826, welche er etwas dunkel die Lehre vom „immanenten" Denken nannte, im Gegensatz zur Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß, die er das „genetische" Denken nannte, als auch in seiner Genesis des Wissens, 1835, hat er beständig die Phänomenologie im Auge gehabt. Das Verhältniß, worin sein Buch zu ihr und der Hegel'schen Logik steht, ist trotz dem, was seine in kritischer Beziehung treffliche Einleitung darüber sagt und Schaller näher zu erläutern versucht hat, nicht recht klar. Man hat die folgenden Entwicklungen abzuwarten, aus denen vielleicht auch hervorgeht, warum gerade dieser Theil der Genesis des Wissens der metaphysische genannt worden ist. Das Tüchtigste darin scheint die Darstellung philosophischer Standpuncte, die in dialektischer Präcision entwickelt sind. Es ist eine Philosophie der Geschichte der Philosophie, wie Schaller ganz richtig sagt. Hierin ist Hinrichs mit J. H. Fichte in den Grundzügen zum System der Philosophie, erste Abtheilung, das Erkennen als Selbsterkennen, 1833, zusammengetroffen. Doch wir wollen diese Angaben hier abbrechen; sie sollten nur dazu dienen, factisch nachzuweisen, daß die Theorie des Bewußtseins noch nicht als geschlossen anzusehen ist. Wie sich die Stadien der phänomenologischen Genesis zu dem System der reinen Vernunft eigentlich verhalten und wie aus ihrem Verhältniß für die Geschichte der Philosophie sich vielleicht ein Gesetz entwickeln läßt, das zu untersuchen, gehört nicht hierher. Es sei schließlich nur die Bemerkung noch gestattet, daß unseres Wissens Lambert in seinem Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein, 2ter Bd. Leipzig 1764. S. 217 ff., zuerst eine besondere Lehre vom Schein, eine Phänomenologie, geschrieben hat. In den fünf Hauptstücken derselben handelt er zuerst von den Arten des Scheins im Allgemeinen, sodann vom sinnlichen, psychologischen und moralischen Schein, zuletzt vom Wahrscheinlichen. Seine Manier ist höchst trocken, aber immer gründlich und durch manchen hellen Blick das Dürre des logisch-mathematischen Raisonnements vergütend. Hegel hat nirgends erwähnt, inwiefern diese Darstellung auch auf ihn, der die Sache allerdings

in ganz anderer Genialität angriff, gewirkt haben mag. Interessant ist diese Bevorwortung seines unsterblichen Werkes von Seiten der Geschichte der Philosophie auf jeden Fall.

Erstes Capitel.

Die sinnliche Gewißheit.

Das Bewußtsein als das sich Verhalten des Geistes in seiner einfachen Subjectivität zur Objectivität nicht nur als ideeller, als des dem Ich von ihm entgegengesetzten Ich als seinem Nicht-Ich, sondern als reeller, vermittelt sich unmittelbar durch die Sinne, denn durch sie hat er eine Beziehung auf die Außenwelt, welche in der Natur der Organe selbst begründet ist; das Auge hat den Trieb, zu sehen, das Ohr fordert Töne u. s. f. Diese Thätigkeit verläuft sich im Raum und in der Zeit. Die Gewißheit, welche durch sie vermittelt wird, ist aber, da die Sinne täuschen können, eine nur subjective, eine Meinung.

1) Das Medium der Sinne schließt dem Subject die Objectivität unmittelbar nach allen Richtungen hin auf. Der Sinn kommt hier nicht an sich, sondern als Organ des Auffassens in Betracht. Er dient dem Bewußtsein nur, ihm die Welt gegenständlich darzustellen. Die Gegenständlichkeit als solche ist nicht die That der Sinne, sondern des von ihnen als seinen Organen und von den Objecten, die sie reflectiren, sich unterscheidenden Bewußtseins. Allein ohne die Sinne würde dies selbst zu keiner Entfaltung der realen Unterschiede gelangen; es würde in seine Einfachheit verhüllt bleiben.

2) Das Sinnliche ist im Raum und in der Zeit. Das Object der sinnlichen Gewißheit ist ein unmittelbar gegenwärtiges. Als räumlich ist es an diesem bestimmten Orte; es ist hier; als zeitlich existirt es in einem bestimmten Moment, jetzt. Ich fühle diesen Stein hier in diesem Augenblick u. s. w.

3) Diese Gewißheit ist dem Inhalt und der Vermittelung nach eine in's Unendliche hin verschiedene. Ihr Reichthum scheint

der größte zu ſein, weil ſie in eine ſo grenzenloſe Breite auseinandergeht. Auch die gewiſſeſte ſcheint ſie zu ſein, weil ſie durch das unmittelbare Erfaſſen der unmittelbar gegenwärtigen Objectivität ſich vermittelt. Aber die Sinne als das Medium der Auffaſſung *können* täuſchen; und nicht blos die Hallucinationen im engeren Verſtande gehören hierher. Ueber dies Moment in der Entwicklung des Bewußtſeins wird gewöhnlich viel geſtritten, weil man die Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht gehörig unterſcheidet. Die Sinne trügen, iſt ein eben ſo falſches Urtheil, als: ſie trügen nicht. An und für ſich trügen ſie nicht, *wenn ſie geſund ſind*, denn ſie wirken mit bewußtloſer Nothwendigkeit. Allein in Verhältniß zum Bewußtſein tritt die Möglichkeit der Täuſchung ein, weil der Sinn *gebildet* werden muß, um in alle Unterſchiede der ihm correſpondirenden Objectivität ſich einlaſſen zu können, wie früher gezeigt worden. Andere Täuſchungen können auch dadurch bewirkt werden, daß der Sinn die Erſcheinung ganz *richtig* darſtellt und die Sache in *Wahrheit* doch eine ganz andere iſt, wie z. B. das Verhältniß der Erde zur Sonne an ſich ein anderes iſt, als es, der ſinnlichen Gewißheit zufolge, zu ſein ſcheint. Obwohl alſo die Sinne nicht trügen *müſſen*, ſo *können* ſie es doch, und die durch ſie geſetzte Gewißheit iſt demnach keine zuverläſſige. — Aber auch die räumliche und zeitliche Beſtimmtheit iſt nicht ſo wahr und gewiß, als ſie zu ſein ſcheint. Denn, was jetzt hier iſt, kann in einem anderen Moment nicht hier, ſondern *dort* ſein. Und das Jetzt hebt ſich auf, ſchon indem es exiſtirt. Es exiſtirt nur als das *Uebergehen* von einem Jetzt zu einem anderen. Wenn alſo die ſinnliche Gewißheit das Hier und das Jetzt feſthalten will, ſo zeigt ſich, daß dadurch zunächſt nur die *allgemeine* Beſtimmtheit des Räumlichen und Zeitlichen geſetzt wird. Das Hier iſt *überall* und das Jetzt iſt *immer*. Was als Hier und was als Jetzt beſtimmt wird, iſt *relativ*. Dieſer Menſch ſteht jetzt hier; dies ſehr richtige Urtheil hebt ſich auf, ſobald er nur einen Schritt thut. Die ſinnliche Gewißheit kann es daher nur zu einem *höchſt beſchränkten* Inhalt bringen. Das ganz Unmittelbare, dies, was ich jetzt hier fühle, ſchmecke u. ſ. f., iſt

seine Erfüllung, und die Wahrheit des Bewußtseins daher nur die meinige, daß ich der so fühlende, sehende u. s. f. bin.

Allein obgleich Hegel ganz Recht hat, das Sein in dieser unmittelbaren Gestalt als die niedrigste Stufe des sich bildenden Bewußtseins zu fassen, so darf doch deshalb diese Stufe selbst nicht als unbedeutend genommen werden, wie wenn sie an sich nichts wäre und man nur über sie zu höheren hinauszugehen hätte. Es wäre gerade so, als wollte man andere Anfänge, weil sie Anfänge sind, gering achten, das Sein im Logischen, die Familie im Sittlichen u. dgl. Ohne den Anfang ist auch das Ende nicht. Der Anfang zieht sich als ein Moment durch die Totalität der Gestalten hin, wenn gleich er in anderen Formationen nicht mehr die Bedeutung, wie am Anfang als Anfang hat, denn hier ist er eine eigenthümliche Gestalt, während er dort nur eine untergeordnete Geltung hat. Die sinnliche Gewißheit ist daher ein in allen Gebieten außer dem abstracten Denken immer von Neuem auftauchendes Element, und Vieles sonst Räthselhafte erklärt sich dadurch, daß das Bewußtsein, wie weit es auch ausgreife, doch auch beständig in seinen Anfang wieder zurückgreift. Der Liebende schneidet sich die Locke der Geliebten ab; die Asche des Todten wird aufbewahrt; Staaten individualisiren sich in der Person des Fürsten u. s. w. Selbst das Unsinnlichste, die Religion, bringt das Höchste zur sinnlichen Gegenwart, vom Fetischismus an durch Götterstatuen und Theophanien bis zum menschgewordenen Gotte hin, der den zweifelnden Thomas die Hände in seine Male legen läßt, und von ihm an durch die Monstranz des Meßopfers hindurch bis zum Lutherschen Abendmahlscultus hin. Der Unterschied des Spiritualismus und Materialismus hebt sich in der Innigkeit des Meinseins auf.

Der wahrhafte Grund dieser Innigkeit ist aber, daß das Allgemeine und Einzelne an und für sich identisch sind. Dies gilt sowohl von den Objecten der sinnlichen Gewißheit, als von dem Bewußtsein, dessen Gewißheit sie ist. Die Objecte sind einzelne, aber als einzelne haben sie zugleich eine allgemeine Natur; ihre Prädicate negiren ihre absolute Vereinzelung. Und eben so ist dies einzelne Bewußtsein doch Wissen, d. h. es ist als dieses

zugleich nicht blos dieſes, ſondern allgemeines. Indem auf ſolche Weiſe das Einzelne und Allgemeine als Entgegengeſetzte identiſch ſind, ſucht ſich das Bewußtſein von der Einzelheit als ſolcher ſowohl an ſich als für ſich zu befreien und den Gegenſtand, der für ſich ein einzelner iſt, in ſeinem Anſich, d. h. in ſeiner Allgemeinheit zu nehmen, wozu es ſelbſt über ſeine Einzelheit ſich erheben und als allgemeines ſich verhalten muß. Das Bewußtſein auf dieſer Stufe iſt wahrnehmendes.

Zweites Capitel.

Das wahrnehmende Bewußtſein.

Die ſinnliche Gewißheit weiß nur, daß etwas iſt, das Sein, aber nicht, was es iſt. Um dies Wiſſen des Weſens iſt es aber zu thun. Das Sein reflectirt ſich in ſich; die Unterſchiede des Seins, wie ſie als qualitative, quantitative und als Maaßbeſtimmtheit ſich dem Bewußtſein darbieten, werden von dieſem, um das Sein, wie es an ſich iſt, zu faſſen, in ihrer Unmittelbarkeit genommen, jedoch zugleich auf die Einheit bezogen, welche ſie in ihrer Exiſtenz haben. In dieſer Reflexion der Vielheit in die Einheit liegt es, daß für dieſen Standpunct die Kategorie der Dingheit die herrſchende iſt. Dieſe Kategorie als ſolche findet innerhalb der Logik ihre vollſtändige Entwicklung. Die Pſychologie als Phänomenologie hat nur zu zeigen, wie das Bewußtſein ſich durch dieſen Standpunkt umgeſtaltet, indem es kritiſch wird und ſein erſt aſſertoriſch-kategoriſches Verhältniß zu einem hypothetiſch-problematiſchen macht.

a) Der Ausdruck Ding iſt einer der vielumfaſſendſten, eben darum zugleich beſten und ſchlechteſten, welche es gibt. Ding iſt das Sein als exiſtirendes, als im Unterſchiede von ſich, von ſeinen Eigenſchaften, mit ſich Eines, ohne doch Subject zu ſein. Die Einheit des Dinges iſt eine äußerliche, nur der Schein der lebendigen Subjectivität, in Wahrheit das gerade Gegentheil, denn die Unterſchiede des Dinges ſind gegeneinander ſo gleichgültig als

gegen die Einheit, in welcher sie eben das Ding ausmachen. Das Ding aber als die Einheit seiner Unterschiede setzt diese nicht aus sich, sondern ist nur ihre gemeinschaftliche Mitte; an sich ist es, obschon es seine Existenz nur in seinen Bestimmtheiten hat, gegen dieselben ebenfalls gleichgültig. Diese Vereinigung des Vielen in seiner Differenz macht die Kategorie der Dingheit zu derjenigen, welche das Bewußtsein betreten muß, wenn es sich zunächst über den Boden der ersten Unmittelbarkeit erhebt. Da nun die Majorität der Menschen nicht weiter als bis zur Reflexion gelangt, so erklärt sich daraus die ungeheure Breite, welche diese Kategorie im Bewußtsein einnimmt, das bequeme Ausruhen zwischen dem Begriff des Seins und dem Begriff der Idee im ersten Stadium des Begriffs des Wesens, welches die wahrhafte Mitte des Seins und des Begriffs ist. So reden wir denn von göttlichen, menschlichen und natürlichen Dingen und behandeln auch einen Inhalt, der in seiner Wahrheit weit über diese enge Kategorie hinausliegt, dessen dialektischer Rhythmus sich gegen die Aeußerlichkeit derselben gewaltsam sträubt, dennoch in dieser Weise, wie den Geist, ja den absoluten Geist selbst, dessen Eigenschaften uns eine todte Theologie eben so ruhig nacheinander aufzählt, als wir in einem physikalischen Wörterbuch die eines chemischen Stoffs angegeben finden. Die bestimmten Unterschiede des Seins sind für das Bewußtsein die Merkmale, wodurch es das eine Sein von einem andern unterscheidet. Das Auffassen der Merkmale in ihrer Richtigkeit, d. h. wie sie als Eigenschaften des Dinges an sich bestehen, und in ihrer Vollständigkeit, d. h. wie sie die Totalität der Dingheit ausmachen, gibt zum Resultat die Beschreibung.

2) Das Beschreiben ist die Thätigkeit des Bewußtseins, wodurch es sich des gefühlten, gehörten, geschauten Objectes nach allen Seiten, die es äußerlich preis gibt, zu bemächtigen sucht. Das Beschreiben geht an dem einzelnen Object von Moment zu Moment und geht von Object zu Object. Ist es mit einem Merkmal, mit einem Gegenstande fertig, so sucht es nach neuen. Allein auf solche Weise würde nur ein endloser Proceß, ein Uebergehen von Object zu Object, von Merkmal zu Merkmal, entstehen.

Es kommt vielmehr darauf an, zu wissen, welche Merkmale *wesentlich*, welche *unwesentlich* sind. Denn nur diejenige Bestimmtheit, ohne welche ein Ding nicht als *dieses* existiren kann, ist eine wahrhafte für seine Unterscheidung von anderen Dingen; andere Bestimmungen, welche nur zufällig und äußerlich mit der Existenz des Dinges sich verbinden, müssen also nicht zu seinem Ansich gehörig von ihm ausgeschieden werden. Sie sind nicht die Erscheinung des Wesens, worauf sich das Wahrnehmen richtet, sondern ein vorübergehendes Anhängsel, eine beiläufige Vermischung.

Das Bewußtsein *beobachtet* daher das Ding, um zu *erfahren*, was es eigentlich, nach Abtrennung des ihm Unwesentlichen, an sich sei. Erst durch das Beobachten kann es zu einer gründlichen Beschreibung kommen, die nicht Wesentliches und Unwesentliches durcheinander mengt, sondern nur solche Eigenschaften ergreift, welche in der That die Existenz des Dinges ausmachen. Um aber zu dem wahren Ansichsein zu kommen, muß das Beobachten in die sinnliche Gewißheit zurückgehen.

Es muß sich nämlich zunächst gegen die mögliche Täuschung der Sinne zu schützen suchen. Indem es sich derselben als der Organe der Auffassung bedient, verhält es sich als beobachtend zugleich argwöhnisch gegen ihre Function. Es sucht alles die Reinheit der Objectivität Störende zu entfernen und steigert auch wohl durch künstliche *Instrumente* die natürliche Capacität der Sinnorgane. Daß der Zufall, wie man sagt, die Erfindung derselben oft begünstigt hat, ist wahr, allein man hat dies nicht in dem platten Verstande zu nehmen, als wenn der Zufall das Sehrohr, Hörrohr u. s. f. erfunden hätte. Das erfindende Princip ist vielmehr das wahrnehmende Bewußtsein, welches von dem Standpunct der unmittelbar sinnlichen Gewißheit zur Beobachtung fortschreitet; die Erfindungen werden immer gemacht, wenn man ihrer bedarf.

Das Bewußtsein hängt aber in dem Verfahren von seinem Gegenstande ab. Ist derselbe ein Naturobject, so kommt es darauf an, ob dasselbe ein sich gleich bleibendes Dasein hat, oder ein in seiner Lebendigkeit sich veränderndes ist, wie physikalische

und chemiſche Proceſſe, Wachsthum des Organiſchen u. ſ. f. Für die Beobachtung des ſich Verändernden wird nämlich das Experiment möglich. Man verſucht, ob der Gegenſtand, wie er ſich für uns darſtellt, auch an ſich unter beſtimmten Bedingungen, welche wir für ſeine Exiſtenz herbeiſchaffen, der nämliche bleibt, als welcher er unter dieſen Bedingungen uns zum erſtenmal erſchien. Die Bewegung des Geiſtes oder die Geſchichte kann in dieſer exacten Weiſe dem Experiment nicht unterworfen werden, weil ſie ein Product der Freiheit iſt. Für ihre Beobachtung tritt daher das Zeugniß deſſen ein, der einen Act der Geſchichte unmittelbar zum Object der Wahrnehmung zu machen im Stande war, alſo das Bewußtſein des Augen- und Ohrenzeugen. — Da nun aber bei einem Experiment, bei einer Beobachtung, noch immer Täuſchung in dieſer und jener Beziehung möglich iſt, ſo muß zur Sicherung des Wahrgenommenen, das Beobachten und Verſuchen wiederholt werden. Und da Geſchehendes auch von einem es unmittelbar Wahrnehmenden einſeitig und unvollſtändig erfaßt werden kann, ſo wird eine Berichtigung und Ergänzung des einen Zeugniſſes durch andere Documente nothwendig und eine Kritik der Zeugniſſe durch die Vergleichung des Inhaltes derſelben mit ſich ſelbſt, ob ſich nicht Widerſprüche darin finden, welche das Falſche der Auffaſſung beweiſen. Wir finden daher auch wohl auf Büchertiteln eigends bemerkt, daß die Beſchreibung einer Krankheit, eines Thiers und ſeiner Lebensweiſe, eines Aufſtandes, Krieges u. dgl. eine genaue, aus vielfältiger Beobachtung, langjähriger Prüfung, aus eigenen Verſuchen, wenn der Gegenſtand ein phyſikaliſcher oder mediciniſcher, beſtätigter, oder, wenn er ein hiſtoriſcher, ein aus den beſten Quellen dargeſtellter ſei.

3) Das Beobachten liefert alſo eine weit zuverläſſigere Beſchreibung, als auf dem Standpunct der bloßen ſinnlichen Gewißheit möglich iſt. Dieſe verhält ſich zu den Objecten mit naiver Ehrlichkeit und wird daher oft betrogen werden. Das Beobachten verhält ſich dagegen negativ zur Gewißheit der Sinne. Es erkennt wohl auch durch ſie, allein zugleich iſt es im Act des Auffaſſens gegen ſie mißtrauiſch; es controlirt ſein Verfahren und

ſucht Alles zu entfernen, was den Schein des nur Accidentellen erregt. Das Reſultat des beobachtenden Bewußtſeins iſt die Erfahrung. Das Wahrnehmen bemühet ſich, das Ding zu beſtimmen, wie es an ſich beſtimmt iſt. Um den Irrthum, der bei der ſinnlichen Gewißheit möglicher Weiſe ſich einſchleichen kann, von ſich auszuſchließen, erhebt es ſich zur negativen Poſition. Ein Katalog von Merkmalen, und wär' er noch ſo groß, befriedigt es nicht, ſondern die Merkmale müſſen auch die wahren, die dem Dinge weſentlichen ſein. Indem aber hiermit über das einzelne Ding hinausgegangen wird, erſcheint daſſelbe dem Bewußtſein nur als ein Repräſentant des Allgemeinen. Es wird zwar von dem Einzelnen angefangen; die ſinnliche Gewißheit, das Beſchreiben des gegebenen Objectes, machen den Ausgangspunct, aber das Bewußtſein verliert das Intereſſe an dem Einzelnen als Einzelnem. Wie es ſelbſt an ſich in ſeiner Einzelheit allgemeines iſt, ſo iſt es auch der Gegenſtand. Die Merkmale ſind als Prädicate weſentlich allgemeiner Natur. Die Kreide iſt weiß; Baumwolle auch; Schnee auch u. ſ. f. Weiß ſein, die Weiße, iſt alſo etwas Allgemeines. Dieſe Eiche wächſt; dies Gras auch; dieſer Hund auch u. ſ. w. Wachsthum iſt ein allgemeines Prädicat des Organiſchen. Dieſer Löwe frißt Fleiſch; jener auch; jener auch; mag er in Aſien oder Afrika, mag er von einem Ariſtoteles oder Cuvier beobachtet werden. Die Erfahrung ſagt uns alſo, daß der Löwe ein Fleiſch freſſendes Thier iſt. Karthago, eine Kolonie, machte ſich von Phönicien; Korcyra, eine Kolonie, machte ſich von Korinth; Island, eine Kolonie, machte ſich von Norwegen; die Vereinigten Staaten Nordamerika's, Kolonieen, machten ſich von England unabhängig. Alſo reißen ſich alle Kolonieen von ihren Mutterlanden los, wenn ſie einen gewiſſen Grad der Selbſtſtändigkeit erreicht haben; dies iſt eine durch die Zeugniſſe der Geſchichte beſtätigte Erfahrung u. dgl. m.

Das Erfahren kehrt alſo aus dem Einzelnen das Allgemeine heraus, und das Einzelne wird zur Vermittelung der Erkenntniß des in ihm exiſtirenden Allgemeinen. Die bloße Berührung mit vielem Stoff bringt noch keine Erfahrung hervor, weshalb

die ſinnliche Gewißheit als die Bedingung der Wahrnehmung und Beobachtung bei dem Menſchen einen ganz anderen Charakter, als bei dem Thiere, hat, nämlich die Tendenz, ſich ſelbſt in der Allgemeinheit der Erfahrung aufzuheben. Für das Bewußtſein hat es den Schein, als ob das Einzelne der Grund des Allgemeinen wäre, denn es ſteigt durch jenes zu dieſem hinauf. Allein ſobald es die Allgemeinheit erreicht hat, kehrt ſich das Verhältniß um. Denn nun zeigt ſich, daß vielmehr das Allgemeine der Grund des Einzelnen iſt. Wie weit ſich auch die Vielheit des Einzelnen auseinanderzweigen möge, es iſt, was es iſt, nur durch ſeine Prädicate, dieſe aber ſind ein Allgemeines. Folglich iſt das Ende des wahrnehmenden Bewußtſeins ſeinem Anfang entgegengeſetzt, wenn man darauf reflectirt, daß es von dem Erfaſſen des Einzelnen ausgeht; allein es iſt auch als wirkliches Ende mit ihm identiſch, denn es hat in der Allgemeinheit das Anſich des Dinges gefunden, und dies Anſich war ſeine Aufgabe. Aber auch dies Anſich iſt noch nicht die wirkliche Wahrheit. Indem der Gegenſtand für das Bewußtſein von ſeinen accidentellen, ſowohl objectiven als ſubjectiven Modificationen unterſchieden und in der weſentlichen Gleichheit mit ſich als intelligibles Object geſetzt wird, iſt es möglich, den Inhalt der mannigfaltigen Erſcheinung als die ihr zu Grunde liegende Einheit des in aller zufälligen Veränderung identiſchen Geſetzes zu erkennen.

Drittes Capitel.

Das verſtändige Bewußtſein.

Das Bewußtſein iſt durch das Wahrnehmen von dem Sinnlichen zu dem Nichtſinnlichen fortgegangen, denn nicht das unmittelbar gegenwärtige Einzelne, ſondern das im Einzelnen exiſtirende Allgemeine als das Reſultat der das Wahrnehmen controlirenden und wiederholenden Beobachtung iſt das Weſentliche. Gegen das Allgemeine der auf die Treue, Sorgfalt, Häufigkeit

und Umsicht ihres Beobachtens sich berufenden Erfahrung ist das Einzelne nur ein *Beispiel* desselben. Das Wahre ist eben deswegen nicht der Gegenstand, wie er als einzelner durch die Vermittelung der Sinne appercipirt wird, sondern das Allgemeine an sich ist das Ansichsein des Dinges oder das Ding an sich. Insofern ist das Ding als Object der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit ein dem Bewußtsein *äußerliches*; das Wahrnehmen *negirt* diese Aeußerlichkeit, aber nicht absolut, sondern mit der steten *Rücksicht* auf die Aeußerlichkeit, von der es für seine Gewißheit ausgeht; im Resultat aber *verschwindet* die Aeußerlichkeit, denn die Erfahrungen, welche das Bewußtsein macht, sind an sich *Allgemeinheiten*. Sagt uns Jemand, er wolle uns über irgend einen Gegenstand, z. B. die Cultur der Kartoffeln in einem bestimmten Boden, seine Erfahrungen mittheilen, so erwarten wir, daraus unter Voraussetzung derselben Umstände Nutzen ziehen zu können. Ein erfahrener Mensch heißt ein solcher, dessen Bewußtsein sich die allgemeine Natur eines Gegenstandes geläufig gemacht hat. Die Erfahrungen werden gewöhnlich in der Weise des Apologs mitgetheilt; erst kommt die Fabel, dann die aus ihr epitomirte, in ihr veranschaulichte Nutzanwendung; so wird erst das Einzelne angegeben, dann das ihm immanente Allgemeine herausgehoben.

Das Allgemeine ist also das *Innere* des Einzelnen, dessen Mannigfaltigkeit sich in ihm aufgehoben hat. Das Bewußtsein hat in der Erfahrung noch den Widerspruch: 1) daß das Einzelne der Grund *sein soll*, auf welchem seine Allgemeinheiten beruhen und daß doch eben so sehr das Allgemeine *eigentlich* das Wesen sein *soll*, welches dem Einzelnen zu Grunde liegt; 2) daß das Einzelne nur durch seine Einzelheit *selbstständig* ist und daß doch die Bestimmtheit des Einzelnen, welche es in seinen Eigenschaften hat, vielmehr sich in das Gegentheil verkehrt, indem die Eigenschaften an sich als von ihrem Zusammensein in dem Einzelnen freie Prädicate, als *allgemeine Bestimmtheiten* sich darstellen. Das Einzelne ist *dieses* nur in seinen Eigenschaften, aber eben die Eigenschaften, wie mannigfach sie sein mögen, sind ein Allgemeines; jede für sich ist sowohl von diesem

negativen Bande der Einheit im Einzelnen, als von den anderen Bestimmtheiten, mit welchen es in dem Einzelnen zusammengeschlossen ist, frei. Sie kann auch an einem anderen Dinge, als gerade an diesem, vorkommen.

Das Bewußtsein setzt daher das Einzelne selbst als das gegen das Allgemeine Unselbstständige, welches nur dessen äußerliche Erscheinung ausmacht, als das Wahre aber das Allgemeine, welches, in seiner Einfachheit selbstständig, das innere Gesetz der Erscheinung ausmacht. Erst in diesem versteht es die gegenständliche Welt. Wie dieselbe durch die Vermittlung der Sinne ergriffen, von der Wahrnehmung beschrieben, von der Beobachtung in ihren unterscheidenden Merkmalen bestimmt, in der Erfahrung zu precären Allgemeinheiten zusammengezogen wird, ist sie immer noch mit dem Sinnlichen vermischt, welches die äußerliche Grundlage der Auffassung enthält. Indem das Bewußtsein aber sich über die Breite der äußerlichen Mannigfaltigkeit erhebt und das Gerüst der sinnlichen Vermittelung abbricht, tritt es in eine neue, übersinnliche Welt ein, worin es seinen wahren Gegenstand erkennt, das Gesetz. In dieser Abstraction begriffen, ist es Verstand.

Das Einzelne als das Aeußerliche erscheint als die Aeußerung des Inneren, das, als die Möglichkeit, aus sich hervorzugehen, die Kraft ist. Die Kraft äußert sich aber nur, insofern sie erregt wird, aus ihrer einfachen Innerlichkeit hervorzutreten; was sie erregt, ist selbst wieder eine Kraft, die ebenfalls aus ihrer Identität mit sich in den Unterschied ihrer als der inneren und sich äußernden übergehen muß, denn sonst, als in sich verschlossen, würde sie nicht wirken. Sie würde jedoch auch aus ihrer Innerlichkeit nicht herausgehen, wenn sie nicht dazu erregt würde. Folglich ist die Kraft, deren Aeußerung durch sie sollicitirt wird, zugleich diejenige, die ihre eigene Aeußerung sollicitirt. Die Erregung der Kräfte ist also eine gegenseitige. Jede ist die sollicitirte und jede ist die sollicitirende. Da nun die Kraft an und für sich ein Einfaches, der Wahrnehmung sich Entziehendes ist, so fällt nur das Spiel der Kräfte in die Erscheinung, ihre sich wechselseitig aufschließende Aeußerung.

Das verständige Bewußtsein muß sich also an dieses halten, um das Gesetz zu finden, das, wie mannigfach auch die Erscheinung sich gestalten möge, sich immer gleich bleibt. Ist das Gesetz entdeckt, so ist die äußerliche Fülle und Verschiedenheit des unmittelbaren Daseins, worin es zur Erscheinung kommt, etwas Gleichgültiges. Der besondere Inhalt ist hier unendlich: die Gesetze des Denkens, die Naturgesetze, das Gesetz der psychischen Entwicklung, das Sittengesetz, die Gesetze der Schönheit u. s. f. Daß Hegel in der ausgeführten Phänomenologie bei dem Begriff der Erfahrung nur physikalische Gesetze und im Vorbeistreifen nur ein Moralgesetz analysirt, kann nur für eine Zufälligkeit gelten und berechtigt gar nicht, im Widerspruch mit seiner Encyklopädie, anzunehmen, daß er nicht die von ihm entwickelten allgemeinen Bestimmungen auch in ihrem ganzen Umfange anerkannt habe. Das Gesetz der Erscheinung ist unwandelbar, während die Erscheinung in rastlosem Wechsel niemals sich selbst gleich bleibt. Das Gesetz z. B. für die Brechung des Lichtstrahls ist immer und überall dasselbe, aber in der Erscheinung stellt es sich stets als ein anderes Phänomen dar; in jeder Lichtbrechung wiederholt sich dasselbe Gesetz in einer das Allgemeine individualisirenden Modification. Die Vielheit und Zufälligkeit der einzelnen Phänomene wird daher dem verständigen Bewußtsein gegen die Einheit und Nothwendigkeit des Gesetzes langweilig. Es reflectirt deshalb auf das Einzelne nur, um das allgemeine Gesetz aus ihm zu abstrahiren. Der Verstand hat somit eine doppelte Welt, eine der Erscheinung und eine andere der sie beherrschenden Gesetze. Für sich fällt jene dem Wahrnehmen anheim, und nur in dieser findet er seine Befriedigung; nicht die sinnliche Unmittelbarkeit gilt ihm, sondern die abstracte Uebersinnlichkeit des Gesetzes.

Aber der Unterschied beider Welten ist kein wahrhafter, denn, wie das Gesetz nur die allgemeine Darstellung der Erscheinung, so ist auch die Erscheinung nichts als das im Concreten sich darstellende Gesetz. Die sinnliche Aeußerlichkeit hat keinen andern Inhalt als die nichtsinnliche Innerlichkeit und umgekehrt. Nun besitzt das Bewußtsein in dem Gesetz allerdings das Wahre, was den einfachen Inhalt der gegenständlichen Welt ausmacht, allein es besitzt

gar nicht das Wahre, wie es an ſich iſt. Denn das Geſetz, welches uns die Nothwendigkeit im Spiel der Kräfte aufſchließt, ſagt uns deswegen, wie der Verſtand meint, noch nicht, was die Kraft ſelbſt iſt. Das Geſetz iſt das Innere nur im Verhältniß zur Erſcheinung, allein das Innere als ſolches bleibt dem Verſtande ein Geheimniß. Er kann und muß die Einſicht gewinnen, daß er in dem Reich der Geſetze das „ruhige Abbild" der tauſendgeſtaltigen Welt beſitzt, allein ſeine höchſte Weisheit iſt immer ſeine Demuth vor dem Nichtwiſſen der Kraft, deren Geſetze, aber nicht deren Weſen er erkennt. Daß er mit dem Geſetz der Kraft auch dieſe ſelbſt begriffen habe, dieſe Zumuthung wird der Verſtand immer eine logiſche und metaphyſiſche Täuſchung nennen. Der Verſtand gibt die Geſetze, nimmt ſie nicht. Er kennt die Geſetze der Schwerkraft, aber er lehnt es ab, die Kraft ſelbſt zu kennen; er kennt die Geſetze des Denkens, aber er weiß nicht, was das Denken für eine Kraft iſt; er gibt zu, daß in den Geſetzen der Welt ſich die Natur Gottes offenbart, aber er iſt empört, wenn man daraus ſchließen will, er wiſſe, was Gott an ſich ſei u. ſ. f. Somit kommt auch das verſtändige Bewußtſein trotz der Einheit des Allgemeinen als des Geſetzes und des Einzelnen als ſeiner Erſcheinung nicht aus dem Widerſpruch des Aeußeren und Inneren heraus, denn es kennt nicht das Weſen des Inneren, nur die Nothwendigkeit ſeiner Bewegung. Allerdings iſt aber der Gegenſatz von äußerlicher Objectivität und ihr entgegengeſetzter Subjectivität verſchwunden, denn die Geſetze ſind nichts Aeußerliches; ſie ſind Gedanken. Wie das Geſetz als das Innere mit der Erſcheinung als dem Aeußeren zuſammenhänge, bleibt zwar noch eine Vorausſetzung, aber doch iſt der Unterſchied des Geſetzes von ſich ſelbſt kein feſter Unterſchied, denn es würde gar nicht Geſetz ſein, wenn es ſich nicht in der Welt der Erſcheinung ſetzte. Das Bewußtſein hebt daher die Objectivität als eine ihm äußere in ſich auf; es findet in ſich ſelbſt den Unterſchied, der als Unterſchied ſich aufhebt, indem er ſich ſetzt, und ſich ſetzt, indem er ſich aufhebt. Das Bewußtſein iſt Selbſtbewußtſein. Der Gegenſtand, der für das Bewußtſein ſelbſt ein Inneres ausmacht, iſt es ſich ſelbſt.

In der empiriſchen Entwicklung erſcheint das Selbſtbewußtſein erſt innerhalb des Bewußtſeins und geht aus der Objectivität in ſich zurück. Eben deshalb aber hat es das Bewußtſein, die Beziehung auf Anderes, als Moment an ſich. Für ſich zwar iſt es ſich die Gewißheit, daß es als Begriff ſich Gegenſtand ſeines Begriffs iſt, allein Alles, was es unmittelbar nicht ſo, wie ſich ſelbſt, weiß, iſt ihm ungleich und muß erſt mit ihm in die Einheit der gleichen Idealität geſetzt werden. Die Bildungsgeſchichte des Selbſtbewußtſeins beſteht daher darin, die geſammte Objectivität unmittelbar als Accidenz ſeiner ſelbſt zu ſetzen; in der Objectivität ſich ſelbſt als ein anderes, für ſich ſeiendes Subject zu finden und mit demſelben ſich in die gleiche Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins zu ſetzen.

Zweiter Abſchnitt.

Das Selbſtbewußtſein.

Das Bewußtſein hat den Grund ſeiner Exiſtenz im Selbſtbewußtſein, denn die Objectivität iſt nur durch den Gegenſatz der Subjectivität Objectivität. Das Bewußtſein als Wiſſen von Anderem iſt das Verhältniß, in welchem das wiſſende Subject zu den Gegenſtänden ſteht. Ohne das Selbſt würde dies Verhältniß unmöglich ſein. Das Selbſt iſt daher bei allem gegenſtändlichen Wiſſen als deſſen Träger gegenwärtig, was Kant für die Vorſtellung ſo ausdrückte, daß das Ich alle unſere Vorſtellungen begleite. Es begleitet ſie jedoch nicht blos, wie etwa ein Diener ſeinen Herrn, ſondern es iſt ſelbſt die ſich unaufhörlich erneuende That des Geiſtes, wodurch er, ſich in ſich ſelbſt von ſich unterſcheidend, das Unterſcheiden ſeiner von Anderem, was er nicht iſt, erſt möglich macht, wenn er auch für ſich, der Entwickelung nach, ſich eher als Bewußtſein denn als Selbſtbewußtſein erfaßt.

Das ſinnliche Bewußtſein hat zu ſeinem Object die äußerliche Erſcheinung; das wahrnehmende nimmt die Erſcheinung nicht mehr in ihrer unmittelbaren Aeußerlichkeit als ſolcher, ſondern

bemühet ſich, den Unterſchied der Objecte, wie er an ſich iſt, zu beſtimmen; das verſtändige Bewußtſein unterſcheidet die Erſcheinung in ihrer zufälligen, mannigfach modificirten Aeußerlichkeit von dem nothwendigen, ſich immer gleich bleibenden Geſetz als dem Weſen der an die Oberfläche der Erſcheinung heraustretenden Kraft, die jedoch an ſich ſelbſt in ihrer Innerlichkeit ihm das nicht weiter erkennbare Ding an ſich bleibt. Das Object des verſtändigen Bewußtſeins iſt alſo ſchon ein ideelles, denn das Geſetz in ſeiner Allgemeinheit iſt Gedanke. Aber der überſinnlichen Welt der Geſetze ſteht noch die äußerliche Welt der Erſcheinung gegenüber. Das Object des Selbſtbewußtſeins iſt hingegen das Ich ſelber, die abſtracte Freiheit des Geiſtes; die Freiheit deſſelben, denn Ich zu ſein iſt ſeine eigene Thätigkeit; er ſetzt ſich ſelbſt als Ich. Aber auch nur die abſtracte, denn das Ich als ſich ſelbſt gleich iſt für ſich ohne allen weiteren Inhalt. Indem aber der Geiſt ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeiner ſelbſt macht, hebt ſich der Gegenſatz der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, der ſich durch die Entwicklung des Bewußtſeins hinzieht, auf, denn die Objectivität, die er als Selbſtbewußtſein vor ſich hat, iſt ſeine reine Subjectivität, Ich=Ich. Das Ich kann nicht durch die Sinne erſchaut, erhört, ertaſtet, nicht beſchrieben und beobachtet werden; es iſt in ſeiner Einheit mit ſich eben ſo einfacher Unterſchied von ſich; es kann von ihm nichts anderes geſagt werden, als daß es das reine ſich von ſich Abſtoßen und in der Negativität ſich auf ſich Beziehen iſt. Ich iſt Ich.

Weil aber das Selbſt der Grund des Bewußtſeins iſt, ſo hat es zunächſt das Bewußtſein an ſich; es iſt der Widerſpruch ſeiner einfachen Identität und der mannigfachen, äußerlichen Objectivität. Hierdurch entſteht der Trieb, die Ob= und Subjectivität mit einander auszugleichen. An ſich iſt das Selbſt ſchon in allen Acten des Bewußtſeins da, aber es muß auch in ſeiner Einheit mit der gegenſtändlichen Welt ſich für ſich ſetzen. Die Objectivität muß alſo verſelbſtet, als Subjectivität geſetzt werden. Daſſelbe Reſultat, nämlich die Gleichſetzung der Ob= und Subjectivität, wird hervorgebracht, wenn die Subjectivität ſich entſelbſtet, ſich als Objectivität ſetzt. Dort findet das Sub=

bezogen. Dieſer Gegenſtand iſt es, der mich, dieſen Einzelnen, reizt; die Objectivität kann concreter Weiſe nur in ihrer Vereinzelung mich an ſich ziehen und mich wiederum nur in dieſer oder jener Beſtimmtheit. Als Ich für mich bin ich in meinem Andersſein Ich ſelbſt; aber als Ich in der Identität mit meiner lebendigen Individualität iſt mein Andersſein nicht blos der ideelle Unterſchied meiner von mir ſelbſt, ſondern das Andersſein iſt eine Realität außer mir, welche aber Moment meiner Individualität werden ſoll. Das Andersſein ſoll aufgehoben und zu mir ſelbſt gemacht werden. In dieſem Verhältniß iſt das Selbſtbewußtſein das begehrende. Das thieriſche Subject begehrt auch, aber ohne ſich als Subject dem begehrten Object gegenüber zu ſetzen. Der Trieb des Thieres, ſowohl der der Selbſterhaltung, als der Gattung, geht unmittelbar auf den einzelnen Gegenſtand, weshalb ſein Begehren heftiger, aber nicht tiefer iſt. Das menſchliche Begehren dagegen iſt viel intenſiver, weil es nicht blos ein Act des Empfindens, ſondern auch des Bewußtſeins iſt. Und zugleich liegt hierin die Möglichkeit, über das Begehren hinauszukommen. Das Thier bleibt ganz in ſeine Begierde verloren, der Menſch aber als der ſelbſtbewußte kann ſie ſich zum Gegenſtand machen. Das Thier unterſcheidet ſich nicht von ſeiner Begierde und nicht von ihrem Inhalt als ſeinem Gegenſtande, der Menſch dagegen kann ſein Selbſt als die abſtracte Freiheit aus dem concreten Begehren herausziehen.

Das active Selbſtbewußtſein hat aber, obwohl es als dieſes einzelne ſich auf dieſen einzelnen Gegenſtand durch die Vermittelung ſeiner unmittelbaren Lebendigkeit bezieht, ein ganz anderes Verhältniß zur Objectivität, als das ſinnliche Bewußtſein. Dieſem galt das Sein, wie es durch die Sinne ihm gegeben wurde, als das Wahre, deſſen es ſich eben durch die Vermittelung der Sinne gewiß war. Hingegen dem Selbſtbewußtſein gilt nur es ſelbſt als das Wahre, von welchem es auch wieder durch ſich ſelbſt die Gewißheit iſt. Der Gegenſtand alſo, den es begehrt, iſt ihm ein an ſich Nichtiges, deſſen Ungleichheit mit ihm durch es ſelbſt, durch ſeine eigene Thätigkeit aufgehoben wird.

2) Das Object.

Das Selbſt begehrt nicht, weil es Selbſt, ſondern weil es lebendiges Subject iſt. Der Gegenſtand des Begehrens würde dies gar nicht ſein, wenn er nicht an ſich ein Verhältniß zum Leben hätte. Das Leben an ſich ſchon iſt die bewußtloſe Macht über die Objecte, auf welche es für ſeine Selbſterhaltung getrieben wird. Indem aber das lebendige Subject auch ſeiner ſelbſt bewußtes iſt, ſo hat es auch die Gewißheit, daß der Gegenſtand, weil er dies iſt, ſeine Negation nicht verhindern kann. Er iſt paſſiv. Denn der Gegenſtand iſt zwar ein einzelner, aber für das Subject nicht ein Subject und daher die reale Möglichkeit, von ihm ſubjectiv geſetzt zu werden. Das Allgemeine als Allgemeines, die Gattung im Platoniſchen Sinne, wird nicht begehrt, ſondern das Einzelne, dieſer Apfel, dies Buch u. ſ. f. Das Ich weiß ſich gegen das ſelbſtloſe Object als in ſich unendlich. Seine Thätigkeit beſteht daher darin, daſſelbe zu zerſtören, d. h. die Endlichkeit des Objectes durch ihre Negation als Endlichkeit zu ſetzen, eine Negation, welche für es ſelbſt in die Affirmation ſeiner Unendlichkeit umſchlägt.

3) Der Genuß des Objectes.

Die Begierde iſt egoiſtiſch, denn ſie muß ſich gegen ihr Object negativ verhalten, um es dem Subject zuzueignen. Ohne den Gegenſtand zu zerſtören, würde er in ſeiner Realität für ſich beſtehen bleiben. Die Zerſtörung oder (in Anſehung ideeller Objecte, deren Exiſtenz durch die Negation nicht an ſich, nur für uns aufgehoben wird) beſſer Durchdringung, iſt alſo nothwendig, denn das Subject würde ſonſt nicht zur objectiven Realiſirung ſeines Selbſtes gelangen. Der Genuß des Subjectes liegt darin, daß es den Gegenſatz zwiſchen ſich und dem von ihm begehrten Object durch deſſen reale oder ideale Negation aufhebt. So lange der Gegenſtand für ſich außer dem Subject bleibt, iſt er nur eine Aufgabe für daſſelbe und verhält ſich gegen deſſen Selbſtgefühl negativ. Das Verzehren iſt die Negation dieſer Negation und dadurch die Affirmation des Subjectes. Die Befriedigung, welche das Genießen gewährt, iſt allerdings nur eine momentane, im

Verſchwinden des Gegenſtandes exiſtirende, denn der Gegenſtand iſt in ſeiner Einzelheit ein endlicher; aber weil das Selbſtbewußtſein an ſich ſchon, abgeſehen von dem Begehren und Verzehren, die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt das Product des Genuſſes die Rückkehr des Selbſtbewußtſeins in ſich. Es kommt durch die Negation des begehrten Objectes über ſeine eigene Unmittelbarkeit hinaus und erfaßt ſich durch die Erfahrung, die es von der Selbſtloſigkeit der Objecte macht, in ſeinem Fürſichſein als Selbſt.

Zweites Capitel.

Das Selbſt und das Selbſt.

Das Selbſtbewußtſein hat ſich ſelbſt zum Gegenſtande erhalten. Um ſich aber nicht blos im Gegenſatz zur ſelbſtloſen Objectivität, ſondern in ſeinem eigenen Begriff offenbar zu werden, muß es durch ſich ſelbſt, nicht nur durch Anderes, was es nicht iſt, ſeiner gewiß werden. Dies Andersſein tritt ihm als ein wirkliches gegenüber; es erſcheint ihm als ein an ſich fremdes, und es wird daher ein Kampf nothwendig, um die Erfahrung zu machen, ob auch das Andersſein in Wahrheit kein anderes ſei, als das Selbſt ſich für ſich weiß und ob es dem Anderen als dieſelbe Wahrheit gelte, als die es ſich ſeiner gewiß iſt. Dieſer Kampf vermittelt ſich aber durch die Individualität, denn ſie iſt die Form, in welcher das Selbſt dem Selbſt *unmittelbar erſcheint*. Die Individualität vermittelt hier nicht, wie im Begehren, das concrete Verhalten zur äußerlichen Objectivität als einer für das Selbſt negativen, ſondern das Verhalten im Anderen und dadurch zu ſich ſelbſt. Es ſoll über die Individualität als Erſcheinung zu ihrem Weſen, dem in ſeiner abſtracten Freiheit für ſich unendlichen Selbſt, hinausgegangen werden.

Das Selbſt erſcheint dem Selbſt unmittelbar als Individualität. Jedes iſt für ſich daſſelbe, als das andere. Jedem iſt auch ſeine Individualität das ihm unterworfene Organ ſeiner äußerlichen Realiſirung, denn das Ich unterſcheidet ſich von dem

Leben und seiner Leiblichkeit als einem Anderen, ihm Ungleichen. Daß nun das andere Selbst in der That sich als Selbst erfaßt und seine Leiblichkeit nur als sein Werkzeug und Zeichen genommen hat, muß es beweisen. Aber auch das Selbstbewußtsein für sich muß dem andern beweisen, daß ihm seine Unmittelbarkeit, seine Erscheinung, seine individuelle Lebendigkeit, nicht als das Wahre gilt.

Der Beweis ist also von beiden Seiten her nothwendig und kann nur dadurch geführt werden, daß das Leben eines jeden Selbstes von dem andern in Gefahr gebracht wird. Sie greifen sich also einander auf Leben und Tod an, um jedes an dem andern die Erfahrung zu machen, daß das Selbst die Abstraction von der Unmittelbarkeit, ideelle Unendlichkeit ist. Jedes kann zwar in dem andern dieselbe Gewißheit vermuthen, aber es könnte sich auch täuschen und einen Affen für einen Menschen nehmen. Aber zugleich ist der Kampf der Widerspruch, daß das Selbstbewußtsein ohne die Lebendigkeit der leiblichen Individualität für ein anderes Selbst keine Realität hat. Es kommt also wesentlich auf die Erhaltung des Lebens an, während dasselbe, da es im Verhältniß zur Freiheit des Selbstes doch nur das Endliche ist, zugleich der Vernichtung preisgegeben wird. Das Resultat des Kampfes kann nun sein:

1) Der Tod.

Der eine erschlägt den andern. In diesem Falle hat jedes der kämpfenden Selbstbewußtsein sich seiner Unendlichkeit gemäß verhalten; keines hat gegen seine Gewißheit den Tod, die Negation der Unmittelbarkeit, gescheuet. Allein indem durch den Tod das eine Selbstbewußtsein in der Realität seiner Darstellung durch seine Individualität vernichtet worden, bleibt das andere einsam für sich auf demselben Standpunct, wie im Beginn des Kampfes, zurück. Es erreicht sich nicht im andern. Diese trockene Negation kann es nicht befriedigen. Sie erzeugt eine begriffloſe Wiederholung ihrer selbst. Die Wilden verhalten sich so zu einander. Ihre Stämme morden sich immer von Neuem, fressen sich auch u. s. f. Alle Bildung des geschichtlichen Selbst-

bewußtſeins beginnt mit der Vorausſetzung urſprünglicher Ungleichheit der Stämme, Racen u. ſ. f. Dieſe Vorausſetzung iſt eine Täuſchung, oder richtiger die Unbekanntſchaft des Selbſtbewußtſeins mit ſeiner Exiſtenz. Der Kampf, der immer mehr oder weniger blutig geführt wird, kann erſt da aufhören, wo er *begriffen* iſt.

2) Der Gegenſatz von Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeins.

Um den Tod, um das Verſchwinden des Selbſtbewußtſeins und ſeiner Aeußerung, kann es nicht zu thun ſein, vielmehr um die Anerkennung des einen Selbſtbewußtſeins im andern. Es kann das eine den *Tod ſcheuen*. Es beginnt wohl den Kampf, allein es vermag nicht, von der Unmittelbarkeit des Lebens, als der Bedingung alles Thuns und Genießens, zu abſtrahiren. Es erbebt vor der Vernichtung ſeiner Individualität. Da aber das andere Selbſt dieſe Angſt des Unterganges in ſich überwunden hat, ſo kann die Drohung des Todes nur durch *Unterwerfung* unter daſſelbe aufgehoben werden. Das eine Selbſtbewußtſein gibt ſich ſelbſt in ſeiner Freiheit auf, ein Act, der mit dem anderen identiſch iſt, daß es die Gewißheit des anderen Selbſtes von ſich als ſeiner eigenen Unendlichkeit anerkennt. Das Selbſtbewußtſein, das am Leben die Schranke ſeiner Freiheit hat, iſt durch ſolche Furcht das knechtiſche, und das von ſolcher Beſchränkung freie eben dadurch das herriſche. Der Knecht hat keine Selbſtſtändigkeit, ſondern der Wille des Herrn iſt der ſeinige; ſein Wollen iſt nur die Nachbildung vom Willen des Herrn, der ihn mechaniſch bewegt. Und dieſe Degradation hat er verdient, weil er ſich nicht über das Bewußtſein ſeines Lebens zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt wahrhaft erhoben hat, denn nur in dieſem Begriff liegt die den Tod verachtende Kraft des Herrn. Wenn aber auch in dem *knechtiſch gewordenen* Selbſtbewußtſein die Freiheit nicht zur Wirklichkeit gekommen iſt, ſo iſt doch keineswegs die reale Möglichkeit des freien Selbſtbewußtſeins negirt. — Man hat an dieſer Entwicklung Anſtoß genommen, allein man müßte zu ihrer Widerlegung beweiſen, daß mehr Fälle als Kampf

auf Leben und Tod oder Vermeidung deſſelben durch Unterwerfung des einen Subjects unter das andere denkbar wären.

3) Die Aufhebung der Unſelbſtſtändigkeit.

Das knechtiſch gewordene Bewußtſein ſchaut in dem herriſchen das an, was es ſelbſt ſein ſoll, ein in ſich ſelbſtſtändiges, von aller Aeußerlichkeit, vom Leben ſelbſt unabhängiges Selbſtbewußtſein. Das herriſche dagegen ſchaut in dem knechtiſchen den Zuſtand an, über den es ſich durch die Kraft ſeiner Abſtraction vom Leben und der Begierde erhoben hat. Das Selbſtbewußtſein hat jedoch das Bewußtſein, alſo auch das Begehren als ein Moment an ſich. Allein hier tritt nun der Unterſchied des Herrn und Knechtes hervor.

a) Die Begierde des Herrn.

Da der Herr an und für ſich die Abhängigkeit vom Endlichen in ſich negirt hat, ſo iſt auch ſein Begehren ein freies. Er hat ſein Weſen in der unendlichen Beziehung ſeines Selbſtes auf ſich. Die Objecte, auf welche ſein Begehren ſich richtet, läßt er von dem Knecht für ſeinen Genuß ſich zubereiten. Er befleckt ſich nicht mit der unmittelbaren Berührung der Dinge, ſondern ſchiebt zwiſchen ſie und ihren Genuß den Knecht in die Mitte; er muß den Acker bauen, das Vieh abwarten, das Waſſer ſchöpfen, braten, kochen, nähen, Verſe und Witze machen u. ſ. f., wie es der Herr für gut findet.

b) Die Begierde des Knechts.

Der Knecht iſt nicht weniger, als der Herr, begehrendes Subject. Da er ſeine Subjectivität noch nicht in ihrer abſoluten Selbſtſtändigkeit gefaßt hat, ſo iſt ſeine Begierde heftiger. Auch wird ſie durch ſein unmittelbares Verhalten zu den Objecten in ihm beſtändig erregt. Allein zugleich darf er nur genießen, wenn der Herr es erlaubt. In dieſem hat er die Anſchauung des freien Genuſſes, während der ſeinige ein verkümmerter iſt. Denn er kann ſeine Begierde nicht befriedigen, wie und wann es ihn gelüſtet, ſondern ſie wird durch die Furcht vor dem Herrn als

der Macht seines Lebens, der er nur als eine Sache gilt, beständig zurückgedrängt. Er möchte wohl die schönen Früchte genießen, die er dem Herrn darbringt, aber er darf es nicht. Sein ist nur die Arbeit, den Genuß des Herrn aufs Höchste zu steigern; er hat nur das Zusehen zur Herrlichkeit des freien Genusses. Es handelt sich hier nicht um juristische Bestimmungen, wohl aber darum, in dem Wesen des Selbstbewußtseins die Möglichkeit zu entdecken, daß es sich seiner zur Selbstlosigkeit zu entäußern vermag und doch darin den Widerspruch behält, ein Selbst zu sein. Es erscheint zwar als selbstlos, allein es ist doch kein wirkliches Object. Hierin liegt die Möglichkeit, dem Selbstbewußtsein seine Selbstständigkeit zurückzugeben. — Daß die Psychologie so lange diesen Begriffen vorbeigegangen, ist kein Grund, sie auch fernerhin auszuschließen.

c) Die Arbeit des Knechtes und seine Emancipation.

Die Begierde des Herrn schwelgt also furchtlos, weil er seiner selbst als des vom Leben und seinen Genüssen Unabhängigen gewiß ist. Das Begehren des Knechts hingegen ist mit der Furcht vermischt, und er muß sich den Genuß versagen lernen. So entsteht in ihm eine Herrschaft über seine unmittelbare Natürlichkeit. Allein er ist auch, den Dingen gegenüber, actives Selbstbewußtsein; gegen ihn sind sie selbstlos. Was er für seinen Herrn ist, das schlechthin Bestimmbare, das sind sie gegen ihn. Diese Erfahrung macht er in ihrer Bearbeitung, denn durch sie verhält er sich negativ gegen die Unmittelbarkeit des Seins. Das Arbeiten ist ein Verwirklichen seiner selbst, wodurch er für sich Realität gewinnt. Wie er also einerseits den Ungestüm seines Begehrens zu ermäßigen und in seine Gewalt zu bekommen suchen muß, so kommt er andererseits auch positiv durch die Entäußerung seiner selbst in der Arbeit zur Innerlichkeit. Dort gewinnt er die Herrschaft über sich, hier über Anderes, was er nicht ist. Er kommt also durch die Bildung der Arbeit zu sich. Ist er so zum Erfassen seines Selbstes gelangt, so muß er sein Verhältniß zum Herrn als einen Widerspruch gegen sein Selbstbewußtsein erkennen; er wird

das ihm Befohlene nur ungern thun, denn er sieht ein, daß er statt des indirecten Wollens ein directes, statt des genirten Genusses ein unbefangenes Begehren, statt der Furcht den Muth des freien Selbstbewußtseins haben könnte. Mit diesem Moment tritt eine Spannung in das Verhältniß des Herrn und Knechtes ein, denn nun muß diesem der Zwang unerträglich werden. Er kann daher die Selbstständigkeit seines Bewußtseins auf doppelte Weise erringen; entweder ertrotzt er sie sich, oder er erwirbt sie sich. Mehr Fälle sind auch hier nicht denkbar, denn sie sind nur die Reproduction des Urverhältnisses.

α) Die Empörung.

Der Knecht, seiner selbst durch die Bildung der Arbeit als eines Subjectes inne geworden, welches für sich selbstständig sein kann, fordert vom Herrn, ihm gleichgestellt zu werden. Der Herr verweigert dies, denn der Knecht hat noch nicht den Beweis geführt, daß er in Wahrheit dem Herrn gleich zu stehen verdiene. Dem Knecht bleibt also nichts anderes übrig, als den Beweis zu führen, daß er in der That das nämliche Bewußtsein habe, als der Herr. Er muß den früher versäumten Kampf auf Leben und Tod nachholen, sich gegen den Herrn, der ihm die Anerkennung eines Freien weigert, empören und mit den Waffen in der Hand seine Emancipation erzwingen. Das Leben gilt ihm nichts mehr, wenn es nicht ein freies sein kann, und er will lieber sterben, als sich dem Begriff seines Selbstbewußtseins nicht gemäß verhalten.

β) Die Freilassung.

Dem Herrn ist der Knecht das Organ der Vermittelung zwischen sich und den Dingen. Eben durch die Arbeit kann der Knecht bei dem Herrn sich Anerkennung erwerben, indem er ihm durch sie den Beweis führt, daß er sich in sich über die Unfreiheit abstracter Lebenslust, der Begierde überhaupt, erhoben habe. Der Knecht, obschon der Form nach Knecht, ist es dann in Wahrheit nicht mehr; der Herr muß sein eigenes Wesen in ihm wiederfinden; er macht ihn zu seinem Vertrauten; er faßt Achtung vor ihm u. s. f. Plautus und Terenz haben dies Verhältniß

oft dargestellt. Der Begriff, den der Herr von ihm hatte, als er ihn sich unterwarf, hat sich aufgehoben, und der Herr muß diese Veränderung dadurch anerkennen, daß er die Knechtschaft des Knechts nicht mehr duldet, sondern ihn selbst als Freien entläßt, denn er hat sich diese Gleichstellung mit ihm verdient. Sie existirte schon an sich und es fehlte nur ihre formelle Position, die aber durchaus nothwendig ist.

Mit seiner Meisterschaft der Dialektik hat Hegel in der ausgeführten Phänomenologie den Kampf des Selbstbewußtseins um seine Anerkennung dargestellt. Es war daher hier nur eine kürzere Entwicklung nothwendig; dafür sind die eigentlichen Wendepuncte gesonderter herausgestellt und sollen noch am Schluß dieses Processes durch einige Blicke in das concrete Dasein des Geistes besonders erläutert werden, damit man die allgemeine Nothwendigkeit dieser Bestimmungen deutlicher einsehe. — Die auf Absurditäten führenden Consequenzen, welche Exner (die Psychologie der Hegel'schen Schule S. 30 ff.) aus denselben gezogen hat, beweisen nur, daß er das Problem, um das es sich hier handelt, gar nicht deutlich gefaßt hat. Die Modificationen, welche das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft des Selbstbewußtseins empirisch empfangen kann, sind nichts weniger, als Negationen der Sache selbst.

Drittes Capitel.

Die Anerkennung des Selbstbewußtseins.

Der Kampf des Selbstbewußtseins hat zu seinem wahrhaften Resultate die Anerkennung des einen im andern. Jedes weiß sich für sich als Selbstbewußtsein, dem das Selbstgefühl der Lebendigkeit und ihrer Begierde untergeordnet ist, und jedes weiß das andere als Selbstbewußtsein, dessen Wesen mit dem seinigen an sich identisch ist. Somit ist nun unter den Subjecten die individuelle Verschiedenheit aufgehoben und an ihre Stelle die Gemeinsamkeit des sich identisch Wissens eingetreten. Das

Object des Selbſtbewußtſeins iſt es ſelbſt, ſowohl für ſich als in Anderen außer ſich. Die Objectivität iſt alſo dieſelbe, als die Subjectivität.

Dieſe Identität der Sub- und Objectivität iſt die Form jedes geiſtigen Bewußtſeins. Das eine Selbſtbewußtſein iſt für die anderen, was ſie umgekehrt für es ſelbſt ſind. Das eine iſt im anderen ſeiner ſelbſt ſich bewußt; eines ſtrahlt das andere aus ſich zurück und ſpiegelt wiederum ſich in ihm. Die Liebe, die Freundſchaft, der Patriotismus, der Glaube einer Gemeinde, die Anerkennung der Ehre, ſind weſentlich eine ſolche Einheit des Selbſtbewußtſeins mit ſich und Anderen. Ich iſt Wir.

Die ſyſtematiſche Philoſophie hat es mit den abſoluten Beſtimmungen des Seins und Denkens zu thun, welche die ewige Baſis aller Relativität ſind. Daher die gerechte Forderung des empiriſchen Bewußtſeins, ſich in den Begriffen der Speculation wiederzufinden. Nun könnte man fragen, wo denn gegenwärtig in der Entwicklung des Selbſtbewußtſeins ein ſolcher Kampf auf Leben und Tod vorkomme, wie es doch, dem Obigen zufolge, der Fall ſein muß? Hier iſt nun zu unterſcheiden: 1) die Epoche der Staatenbildung. In dieſe fällt nämlich die Entzweiung des Selbſtbewußtſeins mit ſich, um ſeine Anerkennung zu erringen, mit aller Härte. Ueberhaupt ſchon den Tod zu wagen, verſchafft in dieſen Anfängen der ſtaatlichen Bildung die Anerkennung der Selbſtſtändigkeit. Bei den Sueven trug jeder Jüngling um den Arm einen eiſernen Ring, bis er einen Feind erſchlagen hatte. Der Zweikampf iſt bis auf dieſen Augenblick die Darſtellung des oben entwickelten Proceſſes und, von dieſer Seite, wie barbariſch er für unſere Zeit erſcheinen muß, ein Beweis der Tiefe der Germaniſchen Völker. Der Chineſe ſchneidet ſich den Bauch auf, ſich an Jemand zu rächen, weil dieſer hinterher für dieſen Selbſtmord beſtraft wird; die Grönländer haben Witzduelle, worin derjenige ſiegt, der die meiſten Lacher auf ſeine Seite bringt; der Germane geht bis zum Ernſt des gegenſeitigen Todes. Wenn die Knaben in die Periode der reifenden Pubertät eintreten, reiben ſie ſich mit Schimpf und Prügelei an einander und durchleben darin, mutatis mutandis, den ganzen Kampf der Herrſchaft

und Knechtschaft. Das Schimpfen, auch das der Homerischen Helden, wenn sie sich zum Kampf herausfordern, besteht wesentlich in der positiven Nichtanerkennung des Selbstbewußtseins, denn es wirft den Andern, der nun Knochen oder Knüppel oder Esel und Ochs gescholten werden möge, in die Kategorie der Dingheit und Thierheit, in die Unmöglichkeit des Selbstbewußtseins; auch Dummheit und Narrheit gilt als schimpflicher Vorwurf, weil sie die Vernünftigkeit des Selbstbewußtseins negiren und man sich also in ihnen nicht anzuerkennen vermag; selbst wenn der andere Bastard geschimpft wird, ist darin die Verweigerung der Gleichheit des Selbstes und Selbstes enthalten; das eine Subject erkennt das andere nicht an als ihm nicht ebenbürtig, als nicht seine Natur habend. In allen bevorrechteten Geburtsaristokratieen ist für die Geschichte des Selbstbewußtseins die Veranlassung zu einem solchen Kampf gegeben. Das Ritterthum des Mittelalters hat den Kampf der Anerkennung bis zur Caprice getrieben und das Blut oft für Lächerlichkeiten verspritzt, wie wenn ein Ulrich von Lichtenstein auf seinem großen Zuge durch Süddeutschland einen Jeden zum Kampf forderte, der sein Urtheil, seine Dame sei die schönste, nicht anzuerkennen geneigt war. Usurpatoren müssen die Berechtigung zu der von ihnen angemaaßten Selbstständigkeit durch den Kampf beweisen; ebenso Sclaven, welche sich gewaltsam emancipiren, wie die Gladiatoren, die sich gegen die Römer empörten; unterdrückte Völker, die zu den Siegern mehr oder weniger in dem Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft stehen, wie die Griechen sich von den Türken frei kämpften und ihre Anerkennung als Volk wiedererwarben; ferner Kolonieen, die den Verband mit dem Mutterstaat lösen; endlich Staaten, welche mitten unter anderen sich als neue Formationen constituiren, wie z. B. die Pforte eines vieljährigen Streites bedurfte, bevor sie von den christlichen Staaten als Staat garantirt d. h. als politisch ihnen gleich stehend anerkannt wurde. Der Mensch muß es sich sauer werden lassen um seine Freiheit, wie Schiller sagt:

Und setzet ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein!

2) Eine ganz andere Epoche ist die, in welcher es bereits zur Begründung des Staates und außer ihm wohl gar der Kirche gekommen ist. Hier wird nämlich die Selbstständigkeit des Einzelnen von vorn herein durch die Vermittelung des Ganzen garantirt. Weil der Staat, weil die Kirche die Anerkennung ihrer Selbstständigkeit schon errungen haben, so ist es nicht mehr nothwendig, daß die Einzelnen, welche in das schon bestehende politische und kirchliche Bewußtsein eintreten, immer von Neuem ihr Blut vergießen. Der Zweikampf wird von der Kirche und vom Staate nicht mehr geduldet, denn sie sind schon zum Begriff des Selbstbewußtseins gekommen. In dieser Hinsicht heißt es hier auch, Einmal ist Allemal. Hat eine Gestalt des Selbstbewußtseins ihre Berechtigung mit dem Blute besiegelt, so tritt von ihrer primitiven Fixirung die geistige Continuität der Erinnerung ein. Wir wollen hier, da das Nähere in die Philosophie der Geschichte gehört, nicht weiter darauf eingehen, sondern nur noch bemerken, daß, nachdem sich Staaten und Kirchen in ihren größeren und kleineren Kreisen einmal zur Anerkennung durchgearbeitet haben, die Form des Kampfes im Allgemeinen eine geistige Dialektik wird, hinter welcher die Drohung des Todes als die letzte Energie der Entscheidung nur durchschimmert, allein nicht mehr in den Vordergrund tritt. Der Einzelne muß dann theils durch das Aussprechen des Begriffs, den er von sich hat, beweisen, daß er die Ehre der Anerkennung verdient, z. B. bei der kirchlichen Confirmation; oder er muß seine Geschicklichkeit in einem Werke objectiv darthun, wie z. B. um Mitglied einer Corporation zu werden; oder endlich er muß durch geistige Schöpfungen zeigen, daß der Geist, auf dessen Anerkennung er Anspruch macht, in der That der seinige ist, wie z. B. die Literatur uns das Schauspiel solcher Kämpfe gibt, die denn auch wohl in die ursprüngliche Form des Zweikampfes zurückfallen; Schriftsteller duelliren sich für ihre Behauptungen, wie Pückler Muskau, Armand Carrel u. s. w.

Um noch einmal auf die Verwunderung zurückzukommen, welche die Entwicklung des Begriffs der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins hervorgerufen hat, so ist

es nicht blos Exner, der sie theilt und darin eine Sophistik erblickt, der Gewaltherrschaft vor der Rechtsherrschaft das Uebergewicht zu sichern. Gegen dies Mißverständniß bemerkte schon 1827 Gabler in seiner Propädeutik S. 400 ganz richtig: „Die nächste Folge des Kampfs (Aller mit Allen im Naturzustande) ist noch nicht der Rechtszustand, noch der Vertrag, sondern die Unterwerfung unter einen Herrn, mithin ein Zustand der Gewalt, aus welchem aber durch das allgemeine und gegenseitig vermittelte Selbstbewußtsein die allgemeine Anerkennung sich entwickelt, welche die Grundlage und das Element des Rechtszustandes ist, und die Möglichkeit des Vertrages enthält, der die schon geschehene Anerkennung der Person und ihres Besitzes, welcher durch die Anerkennung Eigenthum wird, als sein Element voraussetzt." — Sehr zu bedauern ist es, daß Michelet 1840 in seiner Anthropologie und Psychologie ganz von dem Hegel'schen Grundgedanken bei der Phänomenologie abgefallen ist und daher auch den Kampf um die Anerkennung nur praktisch gefaßt hat. Er weist ihm unter der Kategorie der geselligen Triebe, des Zorns und Wohlwollens, eine Stelle an.

Dritter Abschnitt.

Das vernünftige Selbstbewußtsein.

Das eine Selbst weiß sich durch den Kampf der Anerkennung mit dem anderen Selbst identisch. Diese Identität ist zunächst nur die einer Gemeinsamkeit. Aber die Wahrheit der Identität ist die Einheit der Subjectivität und Objectivität, nicht blos sich als selbstständiges Subject in einem anderen Subject und nicht blos das Object als ein für sich freies Subject zu wissen, sondern eine solche Einheit, worin die Objectivität eben so als allgemeine gesetzt ist, wie die Subjectivität, worin also Object und Subject in ihrem Unterschiede mit einander identisch sind. Diese Einheit ist die Vernunft. Das Bewußtsein setzt als verständiges der Welt der mannigfachen Erscheinung, welche durch die

Vermittelung der Sinne und des Wahrnehmens erfaßt wird, die Welt ſeiner einfachen Geſetze gegenüber. Die Geſetze haben denſelben Inhalt als die Erſcheinung, ſind aber doch nur Abſtractionen derſelben, Gedanken des Bewußtſeins. Sie ſind dem Subject noch ein Anderes als es ſelbſt. Das Subject hat aber an ſich eine nicht von ihm unterſchiedene Objectivität. Die ihm äußerliche Objectivität durchdringt es als eine in ihrer Ungleichheit mit ihm von ihm negirte. In dem Begehren weiß es ſich ſchon vor ſeiner Befriedigung als den Meiſter der begehrten Gegenſtände. Wird es ſich ſelbſt als ein actu anderes Selbſt Object, ſo kann es nur in dem anderen ſich ſelbſt wieder finden. Das andere Subject iſt ebenfalls Ich. Das Reſultat dieſer Beziehung iſt folglich, daß das Selbſt den Begriff, den es von ſich ſelbſt hat, auch als reales Object außer ſich findet und durch ſolche Beſtätigung bereichert in ſich zurückkehrt. Das Selbſtbewußtſein begreift ſich daher als das an und für ſich vernünftige.

In ſeiner Bildung als Bewußtſein hat es den Schein aufgehoben, als wenn die Objectivität wahrhafter Weiſe eine andere, als ideelle ſei, denn das Geſetz offenbarte ſich ihm als die Wahrheit der Erſcheinung.

In ſeiner Bildung als Selbſtbewußtſein hat es den Schein aufgehoben, als wenn das Weſen der geiſtigen Subjectivität überhaupt ein anderes, als das ſeiner eigenen ſein könnte. Jedes Subject iſt Ich und muß ſich demgemäß gegen ſeine phyſiſche und pſychiſche Exiſtenz negativ verhalten können.

Somit wird das Selbſtbewußtſein ſich als das vernünftige offenbar. Die Objectivität hat eben ſo die Fremdheit von ſich geſtreift, als die Subjectivität. Indem nun jede die Bedeutung der Allgemeinheit empfängt, verſchwindet die Entgegenſetzung der Ob- und Subjectivität überhaupt. Das Subject erreicht die Gewißheit, daß ſeine Gedanken objective Wahrheit haben, oder, was, nur von dem anderen Standpunct aus, daſſelbe iſt, daß die gegenſtändliche Welt in ihren Beſtimmungen weſentlich denſelben Inhalt hat, als es für ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung. Es liegt das Ungeheure in dieſem Standpunct, daß das Subject zur Welt ſagt: du biſt mein! Ich bin Du! In

Dritter Theil.

Pneumatologie.

Die Schwierigkeit, den Begriff des Geistes zu fassen und darzustellen, liegt in seiner Idealität, insofern sie zugleich seine Realität ist. Es kann befremden, daß der Begriff des Geistes von dem der Seele und des Bewußtseins unterschieden wird. Aber es ist schon gezeigt worden, daß Seele und Bewußtsein nur Entwicklungsstufen des subjectiven Geistes überhaupt sind, die aber in ihm sich erhalten. Es ist also dasselbe Subject, das von Anfang an sich vor uns entfaltete. Als Seele wird der Geist durch die Natur bestimmt; da er jedoch an sich frei ist, so hebt er seine Natürlichkeit selbst auf. Er vernichtet sie nicht, denn sie ist ihm wesentlich, allein er unterwirft sie sich zum Organ und Zeichen seiner Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit als für sich gesetzt ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist der sich selbst als Subject bestimmende Geist. Er wird als solches nicht durch die ihm äußerliche Natur, sondern durch sich bestimmt und unterscheidet sich demnach von Allem, was er nicht als Ich ist. Ich ist sich selbst durch sich gewiß und kann nicht an sich zweifeln. Es ist sich selbst die Wahrheit seiner Gewißheit. Indem aber der Geist als Bewußtsein für sich ist, ist zugleich Anderes für ihn. Er hat ein Verhältniß sowohl zu den Objecten, die er nicht selbst ist, als zu sich als Subject und zu den Subjecten, die, wie er, Selbstbewußtsein sind und ihm Object werden. Was er aber an sich schon ist, nämlich Einheit seiner als Subject

und Object, das muß er auch in Verhältniß zur objectiven Welt überhaupt werden. Er muß als Bewußtsein es zum Verständniß derselben bringen; seine Gewißheit von ihr muß sich mit ihrer Wahrheit erfüllen. Als Selbstbewußtsein muß er es zur Einheit seines Selbstes mit dem Selbstlosen sowohl als mit jedem andern Selbst bringen; er muß die Wahrheit, die er für sich ist, auch zur Gewißheit auf objective Weise erheben. Die Einheit des Bewußtseins in seiner allgemeinen Objectivität und des Selbstbewußtseins in der Allgemeinheit seiner Subjectivität ist die Vernünftigkeit; denn wie Ich nichts Anderes, als Gedanke ist, ohne die geringste sinnliche Beimischung, so sind auch die an und für sich allgemeinen Bestimmungen der Objectivität, Qualität, Quantität, Maaß, Wesen u. s. f., nichts Anderes, als Gedanken.

Der Geist ist nun die Einheit der natürlichen Individualität und schlechthin ideellen Subjectivität. Er ist der positive Grund und die negative Identität dieser Entgegengesetzten. Er wird nicht durch ihm Aeußeres bestimmt und er verhält sich nicht blos zu einer gegenständlichen Welt. Vielmehr fängt er von sich an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen. Jetzt erklärt es sich, warum der Begriff des Geistes mit dem der Seele und des Bewußtseins vermischt werden kann, weil beide wesentliche Momente seiner Existenz sind. Das einzelne Moment wird für die Totalität gesetzt. Ohne die natürliche Individualität hat der Geist für uns so wenig Realität, als ohne Bewußtsein; aber weder jene noch dieses erschöpfen seinen Begriff. Auch nicht der Begriff der Vernunft reicht dazu aus. Denn die Vernunft ist freilich die Substanz des Geistes, allein sie ist nicht für sich concretes Subject; die thierische Seele bleibt dadurch in ihrer Dumpfheit, daß sie nicht die Möglichkeit des Bewußtseins, also auch nicht der Vernunft ist. Vernünftigkeit, das sich in den Kategorieen und Alles in ihnen Wissen, ist also ein von dem Begriff des Geistes unabtrennbares Prädicat. Die Totalität der Kategorieen als der bestimmte Begriff der Vernunft ist dem Geist allerdings a priori immanent, diese Immanenz selbst aber unmittelbar nur die reale Möglichkeit ihres Selbstbegriffs; in dem Streit Leibnitzen's mit Locke über das

Angeborenſein der Ideen war der tiefe Begriff des erſteren eben der, daß der Geiſt nicht blos auf die ſinnliche Receptivität angewieſen ſein ſollte, um ſich einen Inhalt zu ſchaffen, ſondern daß er an ſich ſchon vernünftig ſei. Aber freilich erſt an ſich, denn um ſein Weſen zu beſitzen, muß der Geiſt ſich ſelbſt für ſich hervorbringen. Der Ausdruck Vernunftweſen für Geiſt, deſſen ſich die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts bediente, ſagte etwas ganz Richtiges in Beziehung auf die unendliche Totalität, welche den ſubſtantiellen Inhalt des Geiſtes ausmacht.

Obwohl nun aber der Geiſt über ſeine Natürlichkeit wie über ſein Bewußtſein hinausgeht, ſo iſt er als ſubjectiver dennoch endlich. Von Seiten der Natürlichkeit iſt die Beſchränktheit des Individuums die größte; als Bewußtſein iſt es nicht weniger endlich, denn es hängt von den Gegenſtänden ab, auf welche es ſich bezieht, und ſelbſt die Kategorieen der Vernunft ſind für es zwar nicht äußerlich, aber in ihm ſelbſt, aus ſeiner Idealität ihm gegebene. Es findet in ſich, in ſeiner Allgemeinheit, alle dieſe Beſtimmungen, durch die es ſich mit der geſammten äußeren und inneren Objectivität in's Niveau ſetzt, als nicht von ihm abhängige vor. Es bringt ſich dieſelben nur zum Bewußtſein, erzeugt ſie aber nicht als die urſprünglich ſeinigen, wie wenn es ſie willkürlich zu beſtimmen vermöchte. Daß ſie an und für ſich die ſeinigen ſind, muß es erſt erkennen. Weſen, Erſcheinung, Ganzes, Theil, Eins, Vieles u. ſ. f., ſind ebenfalls ſo einfache Begriffe, als Ich mir ſelbſt; ſie ſind für mich nur, indem ich ſie für mich ſetze, wie auch das Ich ſeine eigene, in ſich ſelbſt zurückkehrende That iſt. Allein obwohl ich mich in dieſen Begriffen der Einheit, Vielheit, des Ganzen und ſeiner Theile, des Allgemeinen und Einzelnen u. ſ. f. als vernünftig anerkenne, ſo kann ich doch von ihnen ſo wenig als von meinem Ich behaupten, daß ich ſie erſchaffen hätte, ſondern wie ich mein Ich als Ich und damit zugleich alles Nicht-Ich nur ſetze, ſo ſetze ich auch die Kategorieen nur, indem ich ſie als die mich und die Welt beherrſchenden und durchdringenden Geſetze erkenne und ſetze damit zugleich das ihnen Widerſprechende, das Unvernünftige. Die Endlichkeit des Geiſtes liegt nicht in ſeinem Wiſſen und nicht in

ſeinem Wollen an ſich, denn in dieſen beiden Sphären iſt er der Abſolutheit fähig. Aber darin liegt ſie, daß der ſubjective Geiſt ſich ſelbſt erwerben muß, was an und für ſich ſein Eigenthum iſt. Die Endlichkeit beſteht alſo in dem ſucceſſiven ſich Hervorbringen der Unendlichkeit; ſie liegt nicht in einer an ſich geſetzten Beſchränktheit des Wiſſens und Wollens, als wenn der menſchliche Geiſt nur bis zu einer gewiſſen Stufe der Erkenntniß und Freiheit gelangen ſollte! Dieſer Begriff der Endlichkeit des Geiſtes iſt der gewöhnlichſte, aber auch der falſcheſte, denn der Geiſt wird, wie ganz richtig geſagt worden, nicht nach dem Maaß gegeben, und man muß die Meinung, als wenn der Geiſt nicht in's Unendliche hin perfectibel ſei, als wenn er gerade auf den höchſten Gebieten, bei einem gewiſſen Schlagbaum, den er ſo gern überſchritte, bei welchem aber das Wiſſen zum bloßen Ahnen, das Wollen zum bloßen Sehnen ſich erniedrigen ſoll, als wenn er vor den Barrièren des Thrones Gottes wieder umkehren müßte, als ein des Menſchen und noch mehr Gottes unwürdiges Vorurtheil aufgeben. Die Freiheit kann nicht gegeben werden; ein Gegebenſein iſt ein Widerſpruch mit ihrem Begriff; nur ihre Möglichkeit als reale kann gegeben werden. Gott als der abſolute Geiſt, als das totale Subject iſt als ſein Begriff unmittelbar auch deſſen volle Realität. Der Menſch iſt als Geiſt ebenfalls die Einheit ſeines Begriffs und ſeiner Realität, aber zugleich iſt zwiſchen ſeinem Begriff und deſſen Realität eine Differenz, denn er muß ſich ſelbſt immer aus jenem in dieſe überſetzen. Seine Endlichkeit iſt alſo, daß er die Vernunft, die er an ſich iſt, noch nicht völlig erfaßt und daher auch ſeine Realität noch nicht zu derjenigen gemacht hat, die ſie ſein ſoll.

Der Geiſt iſt nur, was er thut. Sein Begriff iſt daher nur als Entwicklung zu faſſen. Er iſt kein Collectivum von Kräften, die ſich, man weiß nicht wie, in ihm zuſammen finden. Dieſer äußerliche Begriff des Geiſtes iſt auch durch die neuere Philoſophie ſeit Fichte, namentlich auch von Herbart lebhaft bekämpft worden und die weſentliche Einfachheit des Geiſtes geltend gemacht. Man verwandelte den Geiſt daher in die Eine

Grundkraft, welche ſich in Wiſſen und Wollen, in Verſtand und Phantaſie u. ſ. w. nur verſchieden äußere, und, um die Todtheit eines mechaniſchen und chemiſchen Verhaltens ſo viel möglich zu entfernen, nannte man die Aeußerungen Thätigkeiten. Das Streben, den Geiſt in ſeinem Weſen zu erfaſſen, läßt ſich in dieſen Ausdrücken nicht verkennen. Man wollte weder eine nur mechaniſche Zuſammenſetzung, noch eine nur chemiſche Reizbarkeit. Die Fichte'ſche Philoſophie hatte den Begriff der Selbſtthätigkeit des Geiſtes zu tief eingeprägt, als daß man auf dem Standpunct der Wolf'ſchen Seelenlehre hätte verharren können. Allein es läßt ſich nicht leugnen, daß, ſelbſt bei vorzüglichen Geiſtern, hinter jener Form doch oft noch das ganze alte Fachwerk ſtehen blieb. Man betrachtete wohl den Geiſt als lautere Thätigkeit; eben ſo die einzelnen Beſtimmungen, zu denen er ſich aufſchließt; allein eben im Detail blieben die Begriffe des Gefühls, des Bewußtſeins, des Denkens, Begehrens u. ſ. w. Abſtracta, welche mit gleicher Geltung neben einander auftraten und ihre Genealogie nicht nachweiſen konnten. Die bisherige Darſtellung hat nun ſchon gezeigt, wie der Geiſt aus ſeinem erſcheinenden Anfang innerhalb der Natur durch das Bewußtſein ſich ſelbſt als allgemeines Selbſtbewußtſein, als vernünftig erfaßt. Nur ſo iſt er freies Subject. Geiſt aber und Freiſein, d. h. ſich in ſeiner Subjectivität weſentlich als allgemeines Subject ſelbſt zu beſtimmen, ſind identiſche Begriffe. Wird alſo gefragt, was der Geiſt ſei, ſo iſt nur durch den Begriff der Freiheit darauf zu antworten. Aber als frei iſt die Entwicklung zugleich eine nothwendige.

Als freies Subject iſt der Geiſt allerdings die negative Einheit ſeiner von ihm ſelbſt geſetzten Unterſchiede. Sie gehen beſtändig in einander über. Das Denken muß gewollt, das Wollen gedacht werden; das Empfinden kann gedacht und, ſei es ein äußeres oder inneres, gewollt werden u. ſ. w. Allein durch dieſe Einheit wird nicht ausgeſchloſſen, daß der Geiſt, weil er endlich iſt, für ſeine Entwicklung an eine beſtimmte Stufenfolge gebunden ſei. Dieſe Nothwendigkeit der Succeſſion iſt hier gemeint. In der Natur, wie in der Geſchichte, berührt und

durchdringt ſich der äußeren Exiſtenz nach auch das Heterogenſte miteinander und doch iſt jedes das Product einer eigenthümlichen Vermittelung. Der Geiſt iſt ſeine eigene Welt; was er hervorbringt, iſt er ſelbſt; das Andere, was er wirkt, iſt kein Anderes. Mit der unbedingteſten Freiheit bewegt er ſich in ſich ſelbſt. Allein als endlich iſt der Proceß ſeiner Bewegung an beſtimmte Entwicklungsknoten geknüpft. Wie man im Mathematiſchen die Linie nicht wirklich begreifen kann, ohne vorher den Punct, den Winkel nicht, ohne die Linie, die erſte Figur nicht, ohne den Winkel begriffen zu haben u. ſ. f., ſo kann man auch in der Geneſis des ſubjectiven Geiſtes nicht willkürlich anfangen, ſondern muß ſich bequemen, die Dialektik der Entwicklung Schritt vor Schritt nach ihrer immanenten Nothwendigkeit zu begreifen. Man vermag das Vorſtellen nicht zu faſſen, wenn man nicht das Anſchauen erkannt hat; man vermag das Gedächtniß nicht zu begreifen, wenn man nicht die reproductive Einbildungskraft und die freie Phantaſie als ſeinen Unterbau erkannt hat u. dgl. m. Und dieſe Folge iſt nicht nur ein Nothbehelf der Darſtellung, ſondern auch die Nothwendigkeit der Sache. Ohne Anſchauen kein Vorſtellen; ohne Vorſtellen keine Phantaſie; ohne Phantaſie kein Gedächtniß; ohne Gedächtniß kein Denken u. ſ. f.

Dieſe Dialektik iſt dem gewöhnlichen Bewußtſein in concreto ganz geläufig; es weiß ſehr gut, was Phantaſie, was Verſtand u. ſ. w. iſt. Nur gegen die Syſtematik ſperrt es ſich, weil es ſich im Gegentheil in dem zufälligen Durcheinander aller dieſer Momente herumtreibt. Es weiß auch ſehr wohl den Geiſt von den in ihm aufgehobenen Momenten der Empfindung und des Bewußtſeins zu unterſcheiden. Es weiß, daß der Geiſt weſentlich productiv iſt. Der Gefühlvolle, der Gelehrte, iſt darum noch nicht geiſtreich. Man ſagt auch ſehr naiv von Jemand, der in ſeinem Empfinden nicht blos von Außen abhängt oder ſein Bewußtſein nur zu einem Repertoir einer Menge von Gegenſtänden gemacht hat, er habe Geiſt. Gelernt im ordinairen Sinne des Wortes hat ein ſolcher oft ſehr wenig; allein im Vorſtellen, Denken, Wollen bringt er ſich ſelbſt hervor, und dieſe

Eigenheit des Thuns, die im Grunde erſt der wirkliche Geiſt iſt, kann man nicht umhin, hochzuachten und auszuzeichnen.

Die Entwicklung des Geiſtes iſt aber eine doppelte, eine theoretiſche und praktiſche, ein Gegenſatz, mit welchem es ſich jedoch eben ſo verhält, wie mit dem des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins. In dieſem war das Selbſtbewußtſein der Grund von der Exiſtenz des Bewußtſeins; es war an ſich ſchon in allen Actionen deſſelben thätig. Das Bewußtſein endigte damit, als Verſtand die Aeußerlichkeit der Objectivität aufzuheben und die Innerlichkeit zu ſetzen, die in ihrer von nichts Aeußerem abhängigen Reinheit ihm als es ſelbſt entgegentrat. Das Selbſtbewußtſein hingegen endigte in ſeiner epikuräiſchen und ſtoiſchen Entäußerung umgekehrt damit, ſich in ſeiner Einzelheit als allgemeines zu faſſen, ſich folglich als nur für ſich ſeiendes aufzuheben, vielmehr ſein Fürſichſein in ſeinem Anſichſein, der Vernunft, zu ſetzen. Dies an und für ſich ſeiende Selbſtbewußtſein, der Begriff der Identität der Ob- und Subjectivität, iſt als ſich realiſirend der Geiſt ſelbſt.

Theoretiſch ſetzt der Geiſt ſich als die Vernunft, die er an ſich iſt. Man hat hier nicht an die Aufgabe des Erkennens zu denken, den Gegenſatz der Ob- und Subjectivität auszugleichen, die Wahrheit der Gewißheit, dieſe jener gleich zu machen. Dem Geiſt iſt es vielmehr nur um den Ausdruck ſeiner ſelbſt zu thun. Er ſucht ſich zur Darſtellung zu bringen, und zwar nicht, wie in der natürlichen Symbolik durch Gebärden u. ſ. f., ſondern auf geiſtige Weiſe durch die Sprache, welche der Mittelpunct der ganzen theoretiſchen Bildung des Geiſtes iſt.

Praktiſch ſetzt der Geiſt die Vernunft, als die er ſich weiß, auch für ſich als die ſeinige. Theoretiſch realiſirt er ſich nur als Wiſſen ſeiner Vernunft; er bringt ſich für ſich hervor. Praktiſch thut er daſſelbe, wie Hegel in dieſer Beziehung ganz richtig ſagt, daß man den theoretiſchen und praktiſchen Geiſt nicht unter dem Gegenſatz der Paſſivität und Activität faſſen dürfe. Es iſt aber in dem Setzen der Unterſchied, daß das theoretiſche Intereſſe nur auf die Form des an ſich ſeienden Inhaltes, das praktiſche aber auf den Inhalt als ſolchen geht. Allerdings

kommt auch für den praktischen Geist nichts Anderes heraus, als er an sich schon ist. Das, was ich begehre, ist schon an sich in dem Begehren gesetzt; der Gegenstand einer Leidenschaft z. B. ist an sich mit ihr identisch; die Willkür, welche sich objectiv realisirt, ist an sich von dem Gedanken derselben nicht verschieden. Der Geist verdoppelt sich also nur, indem er seinen Inhalt ausdrückt oder ihn als ein von ihm unterschiedenes Dasein erreicht. Der praktische Geist ist auf den Genuß gerichtet, seinen Inhalt nicht blos als seiner Individualität und Subjectivität immanente Tendenz, sondern als bestimmtes Dasein zu wissen. Theoretisch bringt er die ihm an sich immanente Vernunft zur Darstellung; praktisch ist es ihm nicht sowohl um die Form, als um die Sache selbst in der Realität ihrer Existenz zu thun.

Auf beiden Wegen thut er dasselbe: er befreiet sich zu sich selbst, denn theoretisch bringt er es zu derjenigen Form, in welcher er sich selbst genügen, die er als Intelligenz nicht überschreiten kann, zum Denken; praktisch aber hebt er durch die Dialektik der Begierden, Neigungen, Leidenschaften untereinander die Willkür der egoistischen Wahl von selbst auf. Er muß aus der abstracten Freiheit zur concreten; aus der subjectiven zur objectiven; aus der rücksichtslosen Vertiefung in sich in die Nothwendigkeit der Freiheit übergehen, wie sie als rechtliche, moralische, sittliche zu einem System vernunftgemäßer Bestimmungen sich entwickelt. Es ist hier ganz besonders wieder der Punct festzuhalten, der die Psychologie von der praktischen Philosophie scheidet, nämlich, ihre Phänomene in objectiver Reinheit hinzustellen und den ethischen Werth oder Unwerth dabei aus dem Spiel zu lassen. Nur gegen den Ausgang hin, im Begriff der Leidenschaft, der Glückseligkeit, drängt sich das ethische Element schon hervor; die Schaale zerberstet bereits und die gereifte Geburt des objectiven Geistes ragt schon jugendfrisch hervor.

An und für sich ist also der Geist von der nothwendigen Einseitigkeit seiner Gestaltung als theoretischer oder praktischer frei. Denken und Wollen sind in der Totalität des Geistes gleichwesentliche Momente und es ist eine Gedankenlosigkeit, das eine oder andere derselben für die wahrhafte Natur des Geistes aus-

zugeben, denn im Denken ist nicht nur die Selbstbestimmung, sondern im Wollen ist auch der Begriff dessen enthalten, wozu der Geist sich bestimmt. — Nur wenn von dem Gegensatz des Denkens gegen das Sein in abstracto die Rede ist und unter dem Sein die Natur als das absolut Ursprüngliche verstanden wird, ist die Priorität und Superiorität des Denkens vor dem Sein zu beweisen.

Erster Abschnitt.

Der theoretische Geist.

Die Wirklichkeit stellt uns das innigste Ineinander des theoretischen und praktischen Geistes dar. Die Wissenschaft, welche diese Wirklichkeit zu begreifen hat, kann diese Einheit nicht eben so darstellen. Sie kann nur durch Sonderung der in ihr verschlungenen Elemente das Wesen derselben entfalten. Deshalb aber bleibt sie nicht hinter der Wirklichkeit zurück, vorausgesetzt, daß sie sich der Willkür begibt. Denn wie unendlich mannigfach auch im Concreten die Momente des theoretischen und praktischen Geistes sich durcheinander bewegen, so hört dadurch doch keineswegs die innere, qualitative Bestimmtheit eines jeden Momentes und seine dadurch gesetzte Bedeutung für die anderen auf. Es wurde schon bemerkt, daß das Denken des Subjectes nicht existirt ohne sein Wollen, das Wollen nicht ohne sein Denken, allein soll es zum Begriff des praktischen Geistes kommen, so muß der des theoretischen ihm vorangehen, denn das Wissen ist einerseits die letzte Bestimmung, welche sich uns im Begriff der Vernünftigkeit ergeben hat, andererseits ist es die Bedingung für das praktische Verhalten. Wenn unser Deutsches Sprichwort naiv sagt: „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß," so drückt es diese Beziehung sehr gut aus. Auch das nitimur in vetitum enthält, daß durch das Verbot ein Gegenstand für unsere Aufmerksamkeit herausgestellt, unser Wissen von ihm geschärft und dadurch unser Begehren herausgefordert ist. Die theoretische

Intelligenz kann begriffen werden, ohne die praktiſche darin einzumiſchen. Nur der allgemeine Begriff der Selbſtbeſtimmung iſt dazu nothwendig. Aber der praktiſche Geiſt kann nicht begriffen werden, ohne ſich die Formen des theoretiſchen vorauszuſetzen. Das Begehren iſt ein Act, der das Anſchauen und Vorſtellen in ſich ſchließt. Die theoretiſche Thätigkeit iſt in ihm nur ein Moment. Die Leidenſchaft iſt ohne Abſtraction und Reflexion unmöglich, d. h. nicht ohne Denken, aber das Denken iſt für ſie nur ein untergeordnetes Moment ihrer Geſtaltung; es kommt ihr nicht auf das Denken als Denken, vielmehr auf ihren beſonderen Inhalt an. Das praktiſche Verhalten des Geiſtes ſetzt ſich alſo das theoretiſche voraus und vermittelt ſich durch daſſelbe.

Die Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes kann ſehr leicht mit der des Bewußtſeins verwechſelt werden, weil ſie das Bewußtſein weſentlich involvirt. Allein in dieſem iſt immer ein Verhältniß des Subjectes und Objectes vorhanden; ſelbſt die Vernunft iſt das allgemeine Object des Selbſtbewußtſeins, das in den an und für ſich ſeienden Beſtimmungen deſſelben ſich wieder findet, ſie als die ſeinigen anerkennt, aber zugleich weiß, daß es ſie nicht erzeugt. Wegen dieſer Einheit des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem abſolut ideellen Gegenſtande macht die Vernünftigkeit den Uebergang zum Begriff des Geiſtes, in welchem ſich auch dieſer Unterſchied aufhebt und der Inhalt des Subjectes von ihm als ſein eigener nur gefunden wird; es iſt ſich ſelbſt der Stoff. Mein Anſchauen, Vorſtellen und Denken iſt von meinem Ich zwar inſofern unterſchieden, als ich die Abſtraction meines Selbſtes, den reinen Begriff des Ichs, von jeder Anſchauung und Vorſtellung, von jedem Gedanken, den ich habe, unterſcheiden kann, allein zugleich iſt die Anſchauung, Vorſtellung u. ſ. f. in ganz anderer Weiſe die meinige, als ein Object, auf das ich mich als auf ein mir äußeres beziehe, oder als eine Kategorie der Vernunft, die ich als ein Geſetz meines Denkens erkenne.

Der theoretiſche Geiſt wiederholt, indem er ſich zu ſeinem Ziel, dem Denken, erhebt, die Hauptmomente des ganzen bisherigen Weges, die aber in ſeiner Sphäre ſich zugleich als durch

der Sprache, mit Einem Wort, der ſubjectiven Prätenſion angehört, insbeſondere in dem Mangel an Erkenntniß der Dialektik, durch welche die einzelnen Momente der Thätigkeit des theoretiſchen Geiſtes unter einander zuſammenhängen. Da nämlich durch dieſelbe jedes Moment ein Verhältniß zu den anderen hat, da das niedere unaufhaltſam zum höheren forttreibt, wie dieſes eben als das höhere nothwendig wieder in das niedere zurückgreift, ſo erklärt ſich hierdurch das Vermengen und Vermiſchen der Begriffe. Namentlich deckt ſich dadurch auf, wie das Anſchauen bald mit dem Vorſtellen, am meiſten mit dem Denken in collidirende Rivalität gelangen konnte. Das Anſchauen iſt das urſprüngliche Erfaſſen des Inhalts in ſeiner compacten Unmittelbarkeit; das Denken hat denſelben Inhalt, aber gereinigt von aller adhärirenden Zufälligkeit des Anſchauens in ſeiner an und für ſich beſtimmten Allgemeinheit. Es iſt daher im Denken abſolute Einfachheit, als ſich mit ſich vermittelnde; im Anſchauen dagegen iſt ebenfalls Einfachheit, aber als ſubſtantielle, ſich erſt zerlegende. Um dieſer Einfachheit willen im Anfang und im Ende können beide leicht verwechſelt werden. Am deutlichſten kann man wohl ſagen, daß das Denken zwar ſchon im Anfang der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz geſetzt iſt, daß es aber nicht als ſich ſelbſt ſchon begreifendes Denken der Anfang iſt. Wäre es nicht ſchon der Anfang, ſo wäre es auch nicht das Ende; das Anſchauen wäre ohne das ihm an ſich inhärirende Denken nicht wirkliches Anſchauen.

In der nothwendigen Stufenfolge der ſich entfaltenden Intelligenz geht das Anſchauen dem Vorſtellen, dies dem Denken voran. Sind aber dieſe verſchiedenen Formen erſt im Allgemeinen durchgebildet, ſo findet auch ein Uebergang von jeder Form zur anderen ſtatt. Man kann die Dialektik auch rückwärts durchmachen. In der Darſtellung der Philoſophie, die ſich ganz in Begriffen bewegt, iſt es für die Popularität das beſtändige Bedürfniß, die abſtracten Beſtimmungen durch Hinweiſung auf die Vorſtellung zu erläutern; die Beiſpiele ſollen, wie man es ganz richtig nennt, die Begriffe verſinnlichen; d. h. man muß dem Proceß der Intelligenz ſein Recht widerfahren laſſen; man kann

keines der Momente ihrer Entwicklung willkürlich überſpringen und muß alſo, wenn man von hinten anfängt, den Durchgang durch die vorderen nachholen. Die Vorſtellung müſſen wir uns oft aus fragmentariſchen Elementen unſeres Anſchauens analogiſch produciren. Aus Duodezſteinen müſſen wir Rieſenbauten aufführen, z. B. aus der Anſchauung eines Teiches uns die Vorſtellung des Meers; aus einem Exemplar eines Citronenbaums uns einen Citronenwald; aus einem kleinen Manöver eine Schlacht u. ſ. w. herausſchaffen. Daher kann man, wenn Jemand ihm geläufige Vorſtellungen entwickelt, oft beobachten, wie die nicht darin Einheimiſchen nach einem Anhalt im Kreiſe ihrer Anſchauungen, die für ſie ſchon zu Vorſtellungen geworden ſind, herumſuchen; ſie müſſen, um zur Beſtimmtheit zu kommen, in ſich auf die ihnen bekannte Unmittelbarkeit zurückgehen. Wo für eine Vorſtellung die Elemente der Anſchauung ganz fehlen, da kann es auch nicht zur Vorſtellung kommen. Wenn Blindgeborene ſich mit der Optik, Taubgeborene mit der Akuſtik beſchäftigen, ſo kann das nur in der Weiſe geſchehen, daß von dem ſpecifiſchen Inhalt, der qualitativen Beſtimmtheit des Lichts und des Tones abſtrahirt und nur der mathematiſche Calcül feſtgehalten wird. Wohl kann aber aus der Vorſtellung der Drang entſtehen, ſie in der Exiſtenz der unmittelbaren Anſchauung zu genießen. Wenn Jemand ſich eine reizende Gegend, die er durchreiſt iſt, wieder vorſtellt, ſo kann dies für ihn der Impuls werden, ſie noch einmal zu bereiſen. Wenn Jemand die Partitur einer Oper lieſt, ſo kann ihm der Wunſch entſtehen, ſie auch im lebendigen Klang unmittelbar zu vernehmen, die Vorſtellung der Töne in das unmittelbare Daſein zu überſetzen. Es charakteriſirt den gebildeten Menſchen, daß er dieſe verſchiedenen Momente in ihrer qualitativen Differenz auseinanderzuhalten verſteht. Das Geheimniß der höheren Converſation, der tiefſte Reiz des gegenſeitigen Austauſches, beruht auf dieſem Unterſcheiden, auf dem Tact, den Proceß der Intelligenz in ſeiner jedesmaligen Richtung zu faſſen.

Das Wort Anſchauung iſt ſeit der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie ſehr viel gebraucht worden. Selbſtan-

ſchauung und Weltanſchauung ſind die glücklichſten daraus hervorgegangenen Compoſita. A. Wagner, dem Andere darin nachfolgten, hat auch eine Anſchau in Gang gebracht. Anſchauen iſt ein glückliches Wort. Es drückt im Schauen die ſubjective Thätigkeit aus, allein nicht blos als ein Sehen, wie das Auge des Thiers in der ſinnlichen Aeußerlichkeit befangen iſt, ſondern als eine Vertiefung in die Sache. Die Präpoſition An aber bezeichnet, daß das Schauen die Sache erſt zur wirklichen Objectivität macht, wie man auch Andrücken, Anklagen, Andeuten u. ſ. f. ſagt. Da nun die Function des Geſichtsſinns den Gegenſatz des Ob- und Subjectiven am Klarſten enthält, ſo iſt ſich nicht zu verwundern, wenn die Terminologie dieſer Sphäre des Geiſtes von Ausdrücken wimmelt, die dem Sehen entnommen ſind, wenn alſo beſtändig von Klarheit, von Bildern, Spiegelungen u. ſ. f. die Rede iſt. Es kann dies auch übertrieben werden. In den nachgelaſſenen Schriften Fichte's, die ſein Sohn herausgegeben hat, iſt die Vorſtellung des Lichts und des Sehens dem Philoſophen ſo übermächtig geworden, daß er darüber ganz in ein abſtruſes Vergleichen verfallen iſt, in deſſen Bildergewoge man zwar immer noch den nach Licht der Erkenntniß ringenden Philoſophen ſpürt, aber doch nicht leugnen kann, daß ſein Denken im Vorſtellen untergegangen iſt, eine Verwirrung, die, bei der großen Energie Fichte's, um ſo größer geworden iſt. Wir können das Entzücken des Dr. Bayer (zum Gedächtniß Fichte's 1836) über dieſen Nachlaß gerade in dem, was von ihm der Bearbeitung der Wiſſenſchaftslehre angehört, nicht theilen. Manche Wagniſſe Fichte's ſind ſogar lächerlich, z. B. wenn er das Wort Hinſehen tranſitiv gebraucht, und nun von dem Hingeſehenen ſo ſpricht, wie man von einem Hingeworfenen ſpricht. Man hat bei dem Ausdruck Anſchauen ſich, um ihn ſpeculativ zu faſſen, der engen Parallele mit dem Act des Sehens zu entſchlagen; jeder uns immanente Inhalt kann auch Inhalt einer Anſchauung werden, z. B. eine Stimmung, ein Affect.

Die Erkenntniß der verſchiedenen Formen des theoretiſchen Geiſtes iſt von der höchſten Wichtigkeit, den Menſchen zu verſtehen.

Die Succeſſion derſelben kommt ſowohl in der Entwicklung der Individuen als in der der Völker und der Weltgeſchichte vor. Die nähere Auseinanderſetzung dieſes Verhältniſſes gehört, wie ſo Vieles, das man in die Pſychologie zu ziehen pflegt, in die Philoſophie der Geſchichte, eine Wiſſenſchaft, die, ſo viel auch ſchon darüber geſprochen worden, doch erſt in der Jugend begriffen iſt und ſelbſt in dieſer unvollkommenen Geſtalt uns ſchon unermeßlich dünkt. 1) Im Individuum waltet ſehr begreiflich im Jugendalter das Anſchauen, im Mannesalter das Vorſtellen im Uebergange zum Denken, im Greiſenalter das Denken vor. Organiſche Naturen, wie Goethe, zeigen auch auf das Conſequenteſte dieſe Succeſſion. Man werfe uns nicht, wenn wir ſo oft in dieſer Pſychologie auf Goethe kommen, eine Goetholatrie vor; wie viel ſo vollſtändige Menſchenleben, als das ſeinige, haben wir denn! 2) Bei den Völkern iſt jene Succeſſion durch die Folge der Poeſie, der hiſtoriſchen und rhetoriſchen Proſa, endlich der Philoſophie bezeichnet. So gut aber als das Individuum dadurch, daß es das denkende wird, nicht aufhört, Vorſtellungen und Anſchauungen zu haben, eben ſo gut kann auch ein Volk, das zur Speculation gekommen iſt, die anderen Formen der Exiſtenz ſeines Geiſtes in ſich fortführen, wenn gleich mit dem Erſcheinen einer neuen Form nothwendig eine Modification der früheren eintritt. Die Continuität des identiſchen Geiſtes greift durch die Differenz des Inhaltes und der Form hin. Homer, Herodot und Platon ſind bei aller Verſchiedenheit ſich doch im Geiſt als Hellenen einander ganz nahe. Die Modification des einen Elementes durch das andere zeigt ſich in den intereſſanteſten Weiſen. Euripides z. B. kann in ſeinem Drama die philoſophiſche Bildung ſeiner Zeit nicht verleugnen; Empedokles in ſeinem Philoſophiren nicht den poetiſchen Rhythmus ſeiner Zeit; die poetiſche Form wird in reflectirenden Epochen auch auf an ſich nicht poetiſchen Inhalt gewendet, wie z. B. auf trockene Lehrgedichte; umgekehrt wird die proſaiſche Form für an ſich poetiſchen Inhalt befähigt, zunächſt im Roman. Für die nähere Betrachtung dieſes weitläufigen Stoffes iſt nicht außer Acht zu laſſen, daß in jeder kleineren Epoche ſich die Abfolge dieſer

Momente wiederholt. Für die Poesie habe ich in meinem Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, namentlich in der Schlußübersicht des Ganzen am Ende des dritten Bandes, das Verhältniß der Natur- und Kunstpoesie in dieser Rücksicht zu entwickeln versucht; jedoch nur im Allgemeinen. Wie im Besonderen in einer bestimmten Zeit und Poesie diese Momente sich gestalten, habe ich in der Entwicklung der Deutschen didaktischen Poesie im Mittelalter in meiner Darstellung der Deutschen Poesie im Mittelalter S. 554 ff. zu zeigen mich bemüht. 3) Für die Weltgeschichte soll hier nur an die Differenz der Religionen erinnert werden. Die ethnischen haben durchgängig das Moment der Anschauung, sei es der Natur oder der Kunst. In den monotheistischen hebt sich die Anschauung des Göttlichen auf; es ist ihnen verboten, sich ein Bild Gottes zu machen; sie sollen ihn als die Ewigkeit denken. Weil aber die Grundbestimmungen zunächst negativ gegen die Unmittelbarkeit des Anschauens gerichtet sind, so fehlt es nicht an dem Anthropomorphismus der Vorstellung; Gott spricht; er reckt seine Hand aus; sein Odem schnaubt; genug, das Denken ist noch in die Vorstellung eingehüllt. Es erhebt sich aus dem Vorstellen, um in dasselbe zurückzufallen. Man denkt Gott als den Gott der Väter und diese kann man sich vorstellen, wie nicht weniger ihre durch Gott vermittelte Geschichte. Das Princip der christlichen Religion und mit ihr das der gesammten modernen Welt ist der Begriff des Geistes. Der Geist kann als solcher nur gedacht, nicht angeschaut, nicht vorgestellt werden. Wenn Christus sagt: wo zwei oder drei in meinem Namen zusammen sind, da bin ich mitten unter ihnen; so ist eben dieses ganz unsinnliche Mitten der Geist, die κοινωνια των ἁγιων. Keine Bildlichkeit, weder des Feuers, noch des Sturms u. s. w. erreicht, was der Geist ist. Das Christenthum fängt daher mit einer Geschichte an, die ganz prosaisch beschrieben wird. Aber diese Prosa ist zugleich, weil sie das Mark der Idee enthält, die höchste Poesie. Ihr Factum ist das absolute Factum; caro Verbum factum est. Indem aber der Geist als die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Seins und Denkens wesentlich

als virtueller Gedanke gefaßt werden muß, so enthält das Chriſtenthum zugleich durch Chriſti Geſchichte das Moment der Anſchauung, durch den Glauben an Gott den Vater aber das der Vorſtellung. Siehe auch hierüber meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, 1830, das Epos der Kirche S. 161 ff., beſonders S. 168—170 und vorher in der allgemeinen Einleitung beſonders S. 24 ff.

Die Beſtimmtheit, mit welcher die Hegel'ſche Philoſophie jene Formen des theoretiſchen Geiſtes unterſchieden hat, und die Wichtigkeit dieſes Unterſchiedes für den Begriff der Kunſt und Religion, haben in der gegenwärtigen Epoche der philoſophiſchen Bildung einen ungeheuren Fortſchritt, allein, wie immer, auch einen ungeheuren Widerſpruch hervorgerufen, worin ſich die mannigfaltigſten Mißverſtändniſſe zuſammenwickeln, welche weſentlich auf dem Mangel einer beſtimmten Erkenntniß jener Unterſchiede begründet ſind. Philoſophie iſt dies nur durch das Denken; die Speculation kann ſich nicht in Anſchauungen und Vorſtellungen befriedigen. Die Poeſie aber wie die Religion ſtellen die Idee in einer Form dar, worin die Vorſtellung dem Gedanken vorantritt, denn die Schönheit der Kunſt bedarf eines ſinnlichen Momentes, und die Popularität der Religion muß ihren Inhalt in einer Form darſtellen, welche die des gewöhnlichen Bewußtſeins iſt, dem die Strenge des Begriffs fremd bleibt, und welches von ſeinem Standpunct aus in den des Denkens nur Streifzüge unternimmt, keineswegs aber ſich bleibend darin anſiedelt. Die Philoſophie weiß am Beſten den hohen Werth der Anſchauung und Vorſtellung für die Bildung des Geiſtes zu würdigen. Wenn ſie nun aber auf ihrem Terrain nicht dulden kann, daß ſich das Vorſtellen für das Denken ausgebe und wenn ſie von dieſer Seite das Urtheil ſpricht, es ſei etwas nur eine Vorſtellung, z. B. das Sitzen Chriſti zur Rechten des Vaters, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß ſie gegen das Anſchauen und Vorſtellen ſich überhaupt negativ verhalten müſſe. Sie weiß vielmehr recht gut, daß jedes Element des Geiſtes für ſich wieder die Totalität iſt, daß es alſo dem Anſchauen und Vorſtellen gar nicht an Geiſt zu fehlen braucht. Die Anſchuldigungen der Hegel'ſchen Philo-

ſophie, als wenn ſie in ſpeculativer Selbſtſucht von nichts, als vom Begriff wiſſen wollte (ein Vorwurf, der für ſie als Philoſophie das höchſte Lob ſein muß), als wenn ſie den religiöſen Glauben verkümmern, die Poeſie erſticken würde, ſind lediglich aus der oberflächlichen Auffaſſung der Dialektik des theoretiſchen Geiſtes entſprungen. Namentlich hatte man ſich daran geſtoßen, daß Hegel in der Phänomenologie wie in der Encyklopädie über den Standpunct der offenbaren Religion hinaus noch den des abſoluten Wiſſens geſetzt hatte, obſchon er in jener ausdrücklich vom Chriſtenthum ſagt: „der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt und es iſt allein noch (im abſoluten Wiſſen, was der Glaube an ſich ſchon iſt) um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun.“ Hinrichs Verſuch, den Goethe'ſchen Fauſt zu entwickeln; Marheineke's Dogmatik; Billroth's Exegeſe und andere Arbeiten fixirten faſt einen Widerwillen gegen Alles, worin das Verhältniß des Vorſtellens und Anſchauens zur Sprache kam. Man verliebte ſich in den Verdacht, daß die Hegel'ſche Philoſophie dieſen Unterſchied nicht gefunden, ſondern erfunden habe, um unter dem unſchuldigen Scheine, das ſchon Bekannte durch ſein Erkennen nur aus einer Sprache in eine andere zu überſetzen, ganz etwas Anderes ſagen, beſonders ihren Pantheismus dem kirchlichen Glauben mit unbefangener Miene unterſtellen und aus Dichtern, wie Goethe, denen man doch ſo viel Welterfahrung und geſunden Menſchenverſtand zugeſtehen mußte, durch künſtliche Interpretation der poetiſchen Vorſtellung im Begriff ſich eine reſpectable Beſtätigung erſchleichen zu können.

Nach dieſen Bevorwortungen werden wir nun an die Sache ſelbſt gehen können.

Erſtes Capitel.

Das Anſchauen.

Der Geiſt iſt weſentlich frei, allein er muß, weil er es iſt, ſeine Freiheit Stufe um Stufe erobern. Als unmittelbare Einheit ſeiner Seelenhaftigkeit und ſeines Bewußtſeins iſt er:

1) Gefühl. Er iſt beſtimmt und, obſchon er, wie vorhin geſagt wurde, von ſich ſelbſt anfängt und zu ſeinen eigenen Beſtimmungen ſich verhält, ſo iſt doch eben der Anfang er ſelbſt als der mit ſich erfüllte. Folglich iſt er hier noch nicht wirklich frei, denn er ſelbſt iſt zwar ſein Inhalt, aber er beſitzt ſich nicht in demſelben. Als ſelbſtbewußtes Subject an ſich von demſelben unterſchieden muß er:

2) ſich negativ gegen ihn verhalten. Er richtet ſich alſo auf ſich ſelbſt. Dieſer Act des Geiſtes iſt die Aufmerkſamkeit. Er unterſcheidet ſein Selbſt von dem, was in unmittelbarer Identität mit demſelben deſſen concreten Inhalt ausmacht, und er unterſcheidet auch die Beſtimmtheit dieſes Inhaltes von der eines jeden andern.

3) Die Aufmerkſamkeit vollbringt alſo ein doppeltes Geſchäft. Erſtens hebt ſie die unmittelbare Exiſtenz, das Sein des Inhaltes durch die Sonderung deſſelben von jedem andern Inhalt und dem abſtracten Selbſt auf. Das Product dieſer Sonderung iſt die Anſchauung. Aber zweitens wird durch ſolches Herausſetzen des Inhaltes der Geiſt auch in ſich vertieft. Die Negation ſeiner Unmittelbarkeit iſt zugleich die primitive Poſition ihres Inhaltes als eines in ihm, in ſeiner einfachen Innerlichkeit exiſtirenden Daſeins; d. h. das Anſchauen wird durch ſich ſelbſt zum Vorſtellen. Die qualitative Subſtanz des Gefühls bleibt in allen dieſen Veränderungen unverändert, und die beſondere Entwicklung wird zeigen, daß die vielbeſprochenen Gegenſätze des abſtracten Senſualismus, nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu, und des abſtracten Idealismus, nihil est in sensu, quod antea non fuerit in intellectu, in ihrer Abſtraction von einander gleich wahr und gleich falſch ſind. Wir haben eine Menge ſolcher Gemeinplätze in der Philoſophie, auf welche jeder zurückzukommen faſt für eine Pflicht hält, um den Leuten zu zeigen, daß er auch die Schule durchgemacht hat, wie etwa auch im Engliſchen Parlamente einige Sentenzen aus

Horaz und Virgil unſterblich ſind, weil man denn doch nicht umſonſt in Oxford oder Cambridge graduirt ſein will. Allein man ſollte dieſe Etiquette nicht ſo ängſtlich beobachten und ſich vielmehr zur Verjüngung und Erfriſchung der Wiſſenſchaft nach neuen Wendungen umſehen, namentlich auch in den Beiſpielen, denn das herkömmliche Beiſpiel hält auch leicht in dem alten Schlendrian feſt, und man kann die verſchiedenen Schulen ordentlich aus den Beiſpielen herauskennen, in welche ſie ſich verrannt haben und die ein jeder noch einmal zu Tode zu hetzen für Schuldigkeit hält. Der Strebende erſchrickt, wenn er z. B. in der Lehre vom Lächerlichen nur dem Kantiſchen Material begegnet, und es thut ihm wohl, wenn er, wie in den trefflichen Verſuchen von Ruge und Viſcher, einer neuen Welt von Exemplificationen begegnet, denn ſie ſind ein gleichſam factiſcher Bürge, daß es auch zu einer neuen Weltanſchauung gekommen iſt, aus der ſie ſich erzeugt haben. Auch die abgegriffenen Motto's, z. B. aus Baco, und dichteriſche Verbrämungen, z. B. aus dem erſten Theil von Goethe's Fauſt, gehören in dieſe Kategorie. So prägnant ſie an ſich ſind, ſo kann es doch, ſo zu ſagen, unanſtändig werden, ſich ihrer zu bedienen. Doch zur Sache.

1) Das Gefühl.

Das Gefühl muß zuerſt von der Empfindung unterſchieden werden. In dieſer war das Hauptmoment der Uebergang vom Aeußern in's Innere, vom Inneren in's Aeußere, die Vergeiſtigung und Verleiblichung, der Kampf der Seele mit ihrer Natürlichkeit, war der Mittelpunct dieſer Sphäre. Ferner muß das Gefühl von der ſinnlichen Gewißheit unterſchieden werden. In dieſer handelte es ſich darum, daß der Geiſt als Subject die ihm äußere Objectivität für ſich als Objectivität beſtimmte und ſich der Sinne als eines Mediums zur Auffaſſung der Gegenſtändlichkeit bediente. Im Gefühl, wie es der Anfang des theoretiſchen Geiſtes iſt, wird weder auf die Conſonanz der Naturſeite des Individuums, noch auf das Verhältniß der Sub-

und Objectivität reflectirt. Diese Bestimmungen liegen als Vermittelungen unseres gegenwärtigen Standpunctes bereits hinter uns. Es ist ausdrücklich früher schon bemerkt worden, daß das Wort Gefühl überhaupt mehr auf den objectiven Inhalt, weniger auf die subjective Zuständigkeit geht, welche mehr in dem Empfinden sich ausspricht. Eine gewisse Lockerheit der Bezeichnung muß hier freilich immer statuirt werden; nur dem Pedanten könnte daran liegen, das „geflügelte Wort" in den eisernen Käfig einer einzigen, excluſiven Bedeutung zu sperren. Im gewöhnlichen Leben thun wir ganz Recht daran, zwischen Empfinden und Fühlen gar keinen Unterschied zu machen.

Aber das Gefühl, wie wir es hier zu nehmen haben, ist auch von höheren Stufen, die uns erst erwarten, zu unterscheiden. Es ist allerdings in denselben enthalten, allein für sich ist sein Begriff nicht ausreichend, sie zu verstehen. Wir meinen hier die Momente des praktischen Geistes, die gewöhnlich unter dem Titel des Begehrungsvermögens abgehandelt werden, Lust und Unlust, Begierde, Hang, Affect. Hier involvirt nämlich das Gefühl in seiner Richtung bereits theoretische Elemente, und die Befriedigung des Geistes ist nicht blos eine ideelle, sondern reelle Entäußerung.

Das Fühlen ist uns also der unmittelbare Geist, der Geist in der an sich vernünftigen Totalität seiner Existenz. Aber das Fühlen, was er selbst ist, unterscheidet sich nicht von sich selbst. Es ist nur in sich unterschieden. Es ist einfach, denn Einfachheit heißt nichts Anderes, als Unterschiedlosigkeit. So ist es der ganze Geist als sein eigener Stoff. Das, was gefühlt wird, ist der Fühlende selbst, so wie er auch das Fühlen, die Action, ist. Hegel hat für diese Stufe der Intelligenz einen seitdem hundertfach wiederholten Ausdruck der Vorstellung erschaffen, der vortrefflich ist. Er nennt das Fühlen das dumpfe Weben des Geistes in sich. Der fühlende Geist ist wie das Chaos. Wie dies schon die Welt ist, aber nur in dem wüsten Durcheinander ihrer Elemente, so bedarf auch das Gefühl eines Demiurgs, um sich zu einer Organisation zu entfalten. Dieser Demiurg ist aber der Geist selbst, denn er ist als seine Substanz

auch sein Subject. Wie er als *Selbstgefühl* seinem Traumleben, als *Selbstbewußtsein* seiner Objectivität, so tritt er als *Aufmerksamkeit* seinem Fühlen gegenüber. Wenn ich fühle, so bin ich bestimmt; aber zugleich ist das Fühlen nur ein Prädicat meines Selbstes; ich kann mich also bestimmen, mein Bestimmtsein zu fassen. Ich liebe z. B. ein Weib; ich weiß es aber noch nicht; ein Anderer liebt es auch; der Zustand des Anderen ist ein Gegenstand meines Bewußtseins; ich nehme ihn wahr, und diese Wahrnehmung vermittelt nun erst für mich eine Aufmerksamkeit auf mein Gefühl; ich richte mich auf mich selbst und werde nun erst der Bestimmtheit inne, welche schon in mir existirte. Allein nicht, wie im Selbstgefühl, mich in der alles Besondere der Empfindung durchdringenden Einfachheit desselben zu *fühlen*; auch nicht, wie im Selbstbewußtsein, mein Selbst meinem Selbst *abstract* entgegenzustellen, mich nur als Begriff meiner selbst zu nehmen; sondern wesentlich mich in der *concreten Bestimmtheit* meiner Existenz zu fassen. Ich richte mich auf mich nicht als auf ein Selbst, sondern auf mich in der Bestimmtheit *dieses* Gefühls. Das Gefühl ist noch kein Urtheil, wohl aber der concrete Unterschied des Geistes von sich.

2) Die Aufmerksamkeit.

Das Gefühl enthält also nicht blos einen Inhalt, sondern ich bin als Fühlender selbst der Inhalt. Das Aufmerken ist derjenige Act der Intelligenz, wodurch sie sich *die Richtung auf sich selbst in ihrem Gefühl gibt*. Das Aufmerken ist an sich rein formelle Thätigkeit des Geistes. Ich bestimme mich zur Beziehung auf mich selbst nicht als reines Ich, sondern auf mich in der unmittelbaren Besonderheit meiner Existenz. Dies Thun ist:

a) eine *Abstraction*, denn, um das Gefühl in seiner Bestimmtheit zu fassen, muß ich von allem Andern abstrahiren. Die Reflexion auf das Eine negirt die Reflexion auf Alles, was es nicht ist. Das sich auf sich in Einer Bestimmtheit Beziehen ist dasselbe mit dem Wegsehen von jeder anderen. Diese abstracte Richtung ist aber:

b) eine identiſche, denn aufmerkſam bin ich nur, inſofern ich dieſen Act der Abſtraction von Anderem und der Reflexion auf das Eine in mir beſtändig wiederhole. Ich muß mich fortwährend in mir ſelbſt anſtoßen, mich in dieſer Richtung meiner Intelligenz zu erhalten. Die Aufmerkſamkeit exiſtirt nur als reine Spontaneität des Geiſtes, der ſich durch ſein Thun, durch ſeine Selbſtbeſtimmung dieſe Gegenwart erſchafft. Wenn Platon ſagte, die Verwunderung ſei das Pathos des Philoſophirenden, ſo hat er damit das Weſen der Aufmerkſamkeit, die Entfremdung von der Objectivität, durch die ſie erſt zur Objectivität wird, durch die wir ſie uns um ſo inniger aſſimiliren, ſehr ſchön ausgedrückt.

Es iſt hier von dem Werden der Aufmerkſamkeit die Rede. Das Gefühl an ſich iſt nur das ſtoffartige Daſein des Geiſtes. Soll daſſelbe für ihn da ſein, ſo muß er ſich die Richtung auf ſich ſelbſt in ſeinem beſonderen Daſein geben. Die Aufmerkſamkeit in dieſer urſprünglichen Geneſis iſt daher ſehr wohl von ihr zu unterſcheiden, wie ſie bereits als ein gewohnter Zuſtand exiſtirt. Für den, in welchem ſie erſt gebildet werden ſoll, iſt der Reiz nothwendig, ſie hervorzubringen z. B. bei Kindern. Der Reiz iſt nur die Veranlaſſung, aufmerkſam zu ſein; das Aufmerken ſelbſt muß der Geiſt aus ſich, aus ſeiner formellen Freiheit produciren. Iſt die Aufmerkſamkeit ein ſchon geläufiger Zuſtand, ſo kann der bloße Wille ſie veranlaſſen; wo eine ſolche Bildung vorauszuſetzen iſt, wird ſie dann auch gefordert. Man ſoll aufmerkſam ſein und man will es ſein; der Lehrer fordert ſeine Schüler auf, zu hören, wer Ohren habe, zu hören; der commandirende Officier verlangt von den Soldaten, Achtung auf ſeine Befehle zu haben u. ſ. w. Das Aufmerken iſt eine jener ſcheinbar untergeordneten Beſtimmungen der Intelligenz, wie die Gewohnheit, welche doch von unendlicher Bedeutung für ſie ſind. Denn ohne Aufmerkſamkeit exiſtirt nichts für den Geiſt; ſie erſt gewinnt ihm ſein Daſein; ſie iſt der Schlüſſel, der alle Schlöſſer zwingt. Wenn jener wunderliche Kauz, deſſen Bekanntſchaft Goethe als Student in Straßburg machte, ihm als Reſultat ſeines Lebens das Paradoxon überlieferte, daß alles Uebel in der

Welt vom Vergeſſen herrühre, ſo wollte er vielleicht eigentlich ſagen, daß die Unaufmerkſamkeit, die Zerſtreutheit ſolche Schuld trage. Richtiger wäre dies ohne Zweifel geweſen. Das Aufmerken wird gewöhnlich mit dem Wahrnehmen des Bewußtſeins verwechſelt. Allein in dieſem iſt es um das Erfaſſen des Objectes in ſeiner Wahrheit zu thun, ein Act, der ohne Aufmerkſamkeit allerdings nicht wohl zu Stande kommen kann. Aber das Aufmerken an ſich iſt ohne ſolche Tendenz; es iſt keineswegs die Richtung auf einen Gegenſtand, wie das Wahrnehmen, um das Weſentliche vom Unweſentlichen zu unterſcheiden, ſondern der Gegenſtand, auf den es ſich richtet, iſt der Geiſt ſelbſt. Es beſtimmt ihn, etwas für ſich zu fixiren. Was dies ſei, alſo mit welchem Inhalt ſich der Geiſt in concreto beſchäftige, das iſt hier, für den Begriff der Aufmerkſamkeit, ganz gleichgültig. Ich kann auf die Veränderung des Wetters, der Literatur, der ſocialen Zuſtände, meines Gemüths u. ſ. f. aufmerkſam ſein. Hier iſt eine ſchlechte Unendlichkeit möglich. Die Aufmerkſamkeit iſt der pſychologiſche Grund des Wahrnehmens. Die Größe, Seltenheit u. ſ. f. eines Objects an ſich macht keinen Eindruck, iſt nichts ohne die von Innen ausgehende Aufmerkſamkeit. Die Kohlenbauern der Provence gehen ſtumpf durch die ſchönen Straßen von Marſeille; die Fellahs erblicken in den Aegyptiſchen Pyramiden, die Ziegenhirten in Tadmors Paläſten nur Steinhaufen; der Nordamerikaniſche Indianer ahnt in der Pracht ſeiner Urwälder nichts von dem, worauf die Aufmerkſamkeit eines Chateaubriand ſich hinrichtet.

Wenn nun aber die Aufmerkſamkeit eine abſtracte und identiſche Richtung genannt wird, wenn jenes Prädicat ihre Reinheit, die Zurückgezogenheit des Geiſtes auf das Eine, das andere Prädicat aber ihre Stärke, ihre Continuität in der Zeit, ausdrückt, ſo iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als wenn nicht das, was den concreten Inhalt der Aufmerkſamkeit ausmacht, eine unendliche Mannigfaltigkeit haben könnte. Gerade die Aufmerkſamkeit bewirkt hier eine an das Wunderbare grenzende Thätigkeit; wie Vieles iſt es nicht, was ein Schauſpieler auf den Brettern, ein Feldherr in der Schlacht, ein Steuermann im Sturme, ein

Schulmann in der Schulſtube, ein Kellner in einem großen Wirthshauſe, ein Taſchenſpieler in ſeinen Escamoterien, der Dirigent eines Orcheſters u. ſ. w. durch ſeine Aufmerkſamkeit zu gewältigen hat! Cäſar dictirte ſogar mehre Briefe auf Einmal.

3) Die Anſchauung.

Die Aufmerkſamkeit iſt alſo gar wohl der Aufmerkſamkeit werth, welche einige Philoſophen ihr zugewendet haben, wie Franz von Irwing in ſeinen eben ſo wohl gedachten als geſchriebenen, für ſo manche feinere Nüance der Pſychologie noch immer neuen Erfahrungen und Unterſuchungen über den Menſchen, Berlin 1777, Bd. II, §. 147 ff.; Novalis in ſeinen ebenfalls für unſere Wiſſenſchaft noch lange nicht ausgebeuteten Fragmenten, Herbart in ſeiner Pſychologie und in der Abhandlung de attentionis mensura. Die Aufmerkſamkeit iſt die Negation des Gefühls, denn fühlend geht der Geiſt nicht über ſich hinaus; er iſt in ſeinen Inhalt verſenkt. Aber da der Act des Aufmerkens eine formelle Selbſtbeſtimmung iſt, welche das Gefühl als den Stoff des Geiſtes aus ſeiner Unmittelbarkeit heraushebt, ſo wird durch ſie nicht der Inhalt, nur die Form deſſelben negirt, die hier aber die Formloſigkeit iſt. Oder vielmehr, an ſich hat der Stoff ſeine Beſtimmtheit; nur kommt es darauf an, ihn auch in derſelben zu faſſen. Der Inhalt des Gefühls, durch die Selbſtbeſtimmung des Fühlenden von ihm ſelbſt und jedem andern Inhalt unterſchieden, iſt die Anſchauung. Das Anſchauen iſt alſo das durch die Aufmerkſamkeit vermittelte Unterſcheiden des urſprünglich im Gefühl exiſtirenden Inhaltes.

a) Die Form der Unmittelbarkeit iſt aber der Raum und die Zeit. Indem ich mich alſo auf mich ſelbſt hinrichte, faſſe ich mein Gefühl und werfe es in Raum und Zeit hinaus. Es iſt ein Wurf, denn nur durch die unendliche Elaſticität meines Selbſtes vermag ich mich von dem mir als Gefühl immanenten Stoff loszureißen und zugleich ihn als ein Anderes in ſeiner Beſtimmtheit zu ſetzen. Im Gefühl als ſolchem iſt Raum und Zeit mitgeſetzt; durch die Aufmerkſamkeit aber wird das compacte Convolut des Fühlens aus ſeiner intenſiven Verſchlungenheit

in die Breite des Raums und der Zeit auseinandergelegt. Dieser Act ist es, welchen Kant im ersten Abschnitt seiner Kritik der reinen Vernunft, in der Lehre von der transcendentalen Aesthetik, wo er Raum und Zeit als Formen der Anschauung des inneren und äußeren Sinnes entwickelt, im Auge gehabt hat.

b) Aber gerade die Entäußerung des Selbstes von dem, was es fühlt, das Hinauswerfen des Gefühlten in die Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit, bewirkt erst, daß es seines Gefühls inne wird. Hegel nennt dies durch jene Entäußerung vermittelte Erscheinen des Gefühls ein zu sich selbst Erwachen der Intelligenz, denn so lange sie nur als fühlende existirt, ist sie von dem Gefühlten so wenig wirklich unterschieden, als der Träumende von dem Inhalt seines Traums.

Es kann der Fortgang von dem Gefühl zur Anschauung und durch sie zur Vorstellung ein so schneller sein, daß die einzelnen Momente dieses Processes nur ein Minimum von Ausdehnung für die Intelligenz einnehmen. Allein so sehr sie zusammenschwinden mögen, so sehr werden sie doch da sein. Ich höre z. B. einen Gesang und habe nach einigen Secunden Tonart, Tact, Melodie u. s. f. lebendig vor mir; dies Alles muß ich aber erst aus meinem Gefühl, das durch die Töne zunächst bewegt wird, heraushören. Und so in allen anderen Fällen. In der Beziehung des Selbstes als des aufmerksamen auf den Inhalt seines Gefühls pflegt man das letztere gewöhnlich Eindruck zu nennen; aber dieser Ausdruck kann verführen, immer nur an ein von Außen kommendes Bestimmtwerden zu denken, während der Begriff der Aeußerlichkeit des Gefühls überhaupt nur in seiner Unmittelbarkeit liegt.

Das Subject ist an sich in seiner ideellen Allgemeinheit mit absoluter Spontaneität über seine reale Besonderheit hinaus. Folglich kann es sich mit Abstraction von allem Andern in continuirlicher Identität auf die in ihm vorhandene Bestimmtheit hinrichten. Dies Finden derselben ist eben das Aufmerken als die Bedingung alles geistigen Besitzes. Es ist also die freie Negation der unmittelbaren Position des Geistes. Und insofern diese dadurch in einer ideellen Form gesetzt wird, ist sie Anschauung.

Der Inhalt derſelben iſt mit dem des Gefühls identiſch, aber die äußerliche Bedingtheit, in welcher er urſprünglich in Raum und Zeit entſtand, verſchwindet durch die Bemächtigung im Act des Aufmerkens. Er exiſtirt nunmehr in der Innerlichkeit als ſolcher.

Zweites Capitel.

Das Vorſtellen.

Das Anſchauen ſetzt die Innerlichkeit der Intelligenz und die Aeußerlichkeit des Gefühls, von welchem ſie ſich unterſcheidet und es doch im Unterſchiede von ſich als das ihrige weiß, in ein Gleichgewicht, das aber nur vorübergehend ſein kann, denn die Intelligenz hat ſich als anſchauende den Stoff ſchon unterworfen und ihm die unendliche Form der ſubjectiven Exiſtenz gegeben. Sie iſt das Element der Allgemeinheit, in welches die Entäußerung des Gefühls zurückkehrt. Das Anſchauen befreit den Geiſt von der Dumpfheit des Fühlens, indem er in ſeinem Gefühl es ſelbſt und in ihm zugleich ſich ſelbſt erfaßt und ſo ſeinen ſubſtantiellen Inhalt für ihn entfaltet. Er kann ihn nun in ſich ſelbſt, in die Unendlichkeit ſeines ideellen Raums und ſeiner ideellen Zeit ſetzen. Dieſe Exiſtenz des Inhaltes, die Syntheſe der Unmittelbarkeit in ihrer noch gefundenen Aeußerlichkeit und der Vermittelung ihrer Aneignung in ihrer ſpontanen Activität, die Syntheſe der Einzelheit und Allgemeinheit, iſt das Vorſtellen. Es iſt demnach:

1) Erinnerung der Anſchauung; Erinnerung nicht in dem Sinne der Wiedererinnerung einer ſchon gehabten Vorſtellung, ſondern in dem tranſitiven Sinne des innerlich Machens der Anſchauung als ein actives Erinnern.
2) Durch daſſelbe wird die Anſchauung zum Bilde für die Intelligenz. Sie exiſtirt nun in ihrem eigenen Raum und in ihrer eigenen Zeit. Die Nabelſchnur, wodurch ſie bei ihrer Geburt mit der Aeußerlichkeit zuſammenhing, iſt zerriſſen. Sie bedarf ihrer nicht mehr und kann aus

den dem Gefühl abgewonnenen Elementen sich willkürlich eine ihr eigenthümliche Bilderwelt erschaffen. Die Einbildungskraft ist also hier dasselbe Moment der Negativität, was uns bisher erst als Selbstgefühl, dann als Selbstbewußtsein und vorhin als die formelle, gegen die stoffartige Realität des Fühlens negative Selbstbestimmung der Aufmerksamkeit begegnet ist.

3) Die Einbildungskraft hat das Geschäft, dem Stoff der Erinnerung, den Anschauungen, welche durch sie zu Vorstellungen werden, eine Gestalt zu geben, welche eine von dem Geist selbst hervorgebrachte ist und worin er die Vorstellung als die wahrhaft seinige ausdrückt und anerkennt. Diese Gestalt ist die Sprache. Durch sie erhalten die Vorstellungen eine neue Aeußerlichkeit, die aber schlechthin geistig ist und die äußerste Bestimmtheit an sich trägt. Die Welt der Anschauungen existirt nun nicht blos als eine Welt von Vorstellungen, sondern diese existiren abermals als eine Welt von Wörtern. Die Intelligenz besitzt nun die Totalität ihrer Gefühle in der festen Bezeichnung der Sprache. Insofern sie ihre Vorstellungen in dieser Form erinnert, ist sie Gedächtniß. Das Gedächtniß als der Uebergang des Vorstellens in das Denken ist somit der völlige Gegensatz der thätigen Erinnerung, durch welche die Intelligenz die Anschauung in das Bild verwandelt. Das Gedächtniß bringt keine neue Form hervor, sondern besteht wesentlich in der abstracten Macht der Intelligenz, sich im Namen der Sache zu erinnern. Diese Abstraction aber verhält sich zum Denken wiederum stoffartig. Das Denken ist schon im Gedächtniß an sich vorhanden, denn es ist gegen das sinnliche Moment der Anschauung und Vorstellung durchaus gleichgültig.

Nun wird es schon mehr einleuchten, wie sehr verschieden dieser Proceß der theoretischen Intelligenz von dem des Bewußtseins ist, mit welchem er größtentheils zusammengeworfen wird. Das Wesen des Bewußtseins, der Gegensatz der Objectivität und Subjectivität, so wie ihre Ausgleichung in der Vernunft, muß

hier ſchon als Grundlage der Operationen vorausgeſetzt werden. Der Thätigkeit der Phantaſie iſt Verſtand und Vernunft immanent; alle Sprachen haben eine logiſche Seite u. ſ. f. Hegel hat auch ſelbſt das Bewußtſein gehabt, auch hier eine neue Bahn gebrochen zu haben, denn er bemerkt, daß in den meiſten Pſychologien von der Sprache in einem Anhang außerordentlicher Weiſe, die Rede ſei, während ſie in der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz vielmehr als ein beſtimmtes Reſultat ihre nothwendige Stelle habe.

I.

Die Verinnerung.

Das Anſchauen iſt der unmittelbare Widerſpruch, daß der Geiſt in ſich ſelbſt ſich außer ſich ſetzt. Die Vorſtellung enthält dieſen Widerſpruch in allen ihren Formationen in ſich, iſt aber zugleich deſſen Auflöſung, der Uebergang in's Denken, in welchem das Sein nicht mehr als das im Einzelnen Allgemeine geſetzt wird, wie das Anſchauen verfährt, auch nicht mehr als das im Beſondern Allgemeine, was der Standpunct des Vorſtellens, ſondern als das ſchlechthin Allgemeine, das eben darum nothwendig iſt. Da das Anſchauen den urſprünglich als Gefühl exiſtirenden Inhalt durch die Aufmerkſamkeit herausſetzt, der Geiſt aber als Subject über dieſe Entäußerung übergreift, ſo tritt zunächſt der gerade umgekehrte Proceß ein.

1) Statt des Gefühls, worin der Geiſt ſich findet, tritt die Verwandlung der Anſchauung in das Bild ein, dies Wort in derſelben Allgemeinheit genommen, wie man auch die Mimik eine Sprache nennt.
2) Statt der Aufmerkſamkeit, wodurch ſich die Intelligenz ihres Inhaltes bemächtigt, tritt das Vergeſſen ein, das, wie namentlich ſchon in der Anthropologie, im Begriff des Traumlebens der Seele, gezeigt worden, nur als ein relatives zu denken iſt.
3) Statt der Entäußerung endlich des Inhalts an die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, in welcher er erfaßt wird, tritt das Vorſtellen ſelbſt als das innerlich gewordene Anſchauen

ein, welches der äußerlichen Erregung gar nicht mehr bedarf, ſondern die freie Gewalt iſt, eine Vorſtellung zu äußern.

1) Das Bild.

Der Inhalt der Anſchauung iſt kein anderer, als der des Gefühls; indem aber der Geiſt die Anſchauung in ſich ſetzt, ſtreift er ihre Aeußerlichkeit ab und erſchafft ſich ein Bild von ihr. Er erſchafft es ſich, denn ohne ſeine verinnernde Thätigkeit entſteht es nicht für ihn. Aber es iſt auch nur ein Bild, denn es iſt die ideell gewordene Anſchauung. Das Bild iſt nicht die Sache; dieſe iſt in ihrer concreten Unmittelbarkeit ein ſelbſtſtändiges Daſein gegen die von ihm erinnerte Anſchauung. Und zugleich iſt das Bild die Sache, denn ohne dieſe exiſtirte es gar nicht; es ſtellt nicht ſich, ſondern die Sache dar. Sein Unterſchied von der Sache iſt nur ein formaler. Das Gefühl wie die Anſchauung ſind daher gegen das Bild für die Intellectualität der Auffaſſung in dem Nachtheile, noch in der irdiſchen Schwere des unmittelbaren Daſeins befangen zu ſein. Das Bild iſt in ſeinem Daſein durch ſie bedingt, allein für ſich iſt es auch frei von dem äußerlichen Complex, in welchem jedes Gefühl exiſtirt. Das Bild, das ſich aus der Anſchauung durch ihre Verinnerung geſtaltet, trennt ſich von dem verworrenen Ineinander des urſprünglichen Gefühls ab; der Inhalt der Anſchauung verdichtet ſich, ſo zu ſagen, in ihm. Dieſer Geſtaltungsproceß iſt jedoch nicht möglich, ohne eine Menge Detailbeſtimmungen, welche in dem Anſchauen noch hervorſchimmern, zu verwiſchen. Das Bild iſt durch das Verſchwinden dieſer accidentellen Momente nie ſo vollſtändig, als die unmittelbare Anſchauung. Allein dieſer Verluſt der ſich in das Anſchauen hineindrängenden Nebenbeſtimmungen iſt theils nur als der Untergang eines Ballaſtes anzuſehen, der für die weitere Fahrt der Intelligenz nur läſtig werden würde; theils als ein poſitiver Gewinn, indem ſich der ſubſtantielle Kern des in der Anſchauung enthaltenen Gefühls auf dieſe Weiſe mehr in ſich abrundet und glatter herausſchält. Als Bild kann der Inhalt allein für ſich daſtehen und der Zuſammenhang ſeiner urſprünglichen Erzeugung im Act des Anſchauens,

Ort, Zeit, die anſtoßenden Gefühle und Anſchauungen, die ganze Breite des Contextes im Moment der Empfängniß, heben ſich auf. Ich erblicke z. B. den Straßburger Münſter. Der erſte Act iſt ein bloßes ſinnliches Sehen; der zweite die Erregung meines Gefühls; der dritte, mich aus dem Erſtaunen herauszuarbeiten, d. h. ich muß aufmerken, was in meinem Gefühl vorgeht, ſonſt würde ich dies Wunder der Baukunſt nur angaffen, nicht anſchauen; der vierte Act iſt alſo, daß ich aus der unmittelbaren Innerlichkeit meines Fühlens durch die Aufmerkſamkeit auf die Sache in ihrer Objectivität zurückgehe, mich von Innen nach Außen wende. So erfaſſe ich anſchauend mein Gefühl. Nun verlaſſe ich Straßburg, aber den Münſter nehme ich in mir mit fort, indem ich meine Anſchauung von ihm durch das active Erinnern in ein Bild verwandle, das nun in meiner Intelligenz für ſich beſteht und zu deſſen Beſitz ich die unmittelbare Aeußerlichkeit nicht mehr bedarf. Nun kann die Beleuchtung, in welcher ich den Münſter geſchaut habe, die Geſellſchaft, in der ich mich befand, die Temperatur u. ſ. f., dies Accidentelle von der Sache getrennt werden. Ich kann das Bild des Straßburger Münſters, ganz abgeſehen von der Stadt, meiner Reiſe u. ſ. f., allein mir vorſtellen. Eine Menge Einzelheiten, welche in dem Anſchauen mitenthalten ſind, kleine Fenſter, Statuen, Verzierungen, Kragſteine, Ringeln u. ſ. f., werden mir aus dem Bilde verſchwinden, allein die Gliederung des ganzen Baues, die Conſtruction der Maſſe, werde ich beſitzen, vorausgeſetzt, daß es durch das Aufmerken wirklich zum Anſchauen gekommen iſt. Wir haben hier der Deutlichkeit wegen ein Beiſpiel gewählt, das aus der Sphäre des Geſichtskreiſes entnommen iſt. Allein jede andere macht denſelben Proceß durch. Man kann oft in Erzählungen beobachten, wie die Redensarten: „ich merkte noch gar nichts, bis —; ich ſuchte mich (d. h. mich als Fühlenden) zu faſſen; mir war, als ob —; ich empfing einen unvergeßlichen Eindruck; ich ſehe es noch vor mir; ich höre noch den Ton; noch ergreift mich Wonne — oder Schmerz u. ſ. w.“ die verſchiedenen Stufen dieſes Verinnerungsproceſſes bezeichnen. Die ganze Lyrik ſtellt ihn in der mannigfachſten Beziehung dar und ſucht nicht ſelten

die Bestimmtheit des rein geistig entsprungenen Gefühls in sinnlicher Anschaulichkeit zu reflectiren. Dante's vita nuova treibt sich durch alle Momente dieser Entwicklung bis zur freiesten Verklärung des Stoffs und hat in diesem Betracht auch ein großes psychologisches Interesse.

2) Das Vergessen.

Das Bild der Anschauung dauert in mir fort. Da es in seiner Bestimmtheit eben sowohl, als das Gefühl und die Anschauung, ein einzelnes ist, so geht es allerdings vorüber. Allein weil es nun jetzt für mich verschwindet, ist es mir nicht absolut verschwunden, sondern es verhält sich damit, wie mit der in der Anthropologie betrachteten ideellen Existenz der Empfindungen. Das Bild bleibt in der Tiefe der Intelligenz aufbewahrt. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Dasein und der Existenz des Bildes. Sein Dasein ist, daß die Intelligenz eine Anschauung in dem Auszug eines Bildes zusammengefaßt hat; seine Existenz, daß es für das Bewußtsein in seiner Selbstständigkeit gesetzt wird. Folglich kann es sehr wohl dasein, ohne als Gegenwart zu existiren. Hierauf beruht das Vergessen. Es ist keineswegs absolute Vernichtung des zum Dasein gekommenen Bildes, sondern nur die relative Abstraction von seinem Dasein, welches in seinem momentanen Nichtexistiren die reale Möglichkeit ist, jeden Augenblick in die Existenz zu treten. Ist die ganze Bilderzeugung eine flüchtige gewesen, so ist natürlich die Verdrängung des einen Bildes durch andere, sein Verblassen, Vergehen viel leichter. Das Vergessen ist quantitativ ein unendlich verschiedenes, immer aber nur ein relatives, denn es verhält sich damit gar nicht so, wie man es sich oft vorstellt. Man kann gar nicht so vergessen; Vieles, was unter diese Kategorie gebracht wird, gehört gar nicht dahin; weil es nämlich nicht zum Dasein des Bildes gekommen ist, so kann es, wie sich von selbst versteht, auch nicht zur Existenz desselben kommen. Viele Menschen drücken sich daher, wenn etwas erwähnt wird, das sie wissen sollten oder könnten, weil es ihr Gefühl berührte, so aus, sie hätten es vergessen. Aber sie konnten es gar nicht vergessen, weil sie es

noch gar nicht zur Anſchauung und noch weniger zu deren Verbildlichung gebracht hatten. Es iſt alſo ein ganz falſcher Ausdruck. Umgekehrt aber, was wirklich für uns durch die thätige Erinnerung zum Bilde geworden iſt, das kann nicht vergeſſen werden, weil es durch die ideelle Transſubſtantiation der Aeußerlichkeit entriſſen worden; in Bezug auf dieſe Unverwüſtlichkeit der Bilder in der Intelligenz iſt es alſo abermals wie bei den Empfindungen nicht gleichgültig, was ſich in uns birgt, und es heißt auch hier:

quo vas semel imbutum, semper servabit odorem.

3) Die Vorſtellung.

Die Intelligenz in ihrer ideellen Räumlichkeit iſt ein Abgrund, in deſſen Tiefe Bilder auf Bilder ſich einhüllen können. Iſt nun das Bild auf ſolche Weiſe dem Moment der Gegenwart entſchwunden, ſo iſt es vergeſſen. Dieſer negative Act muß, wie oft vergeſſen wird, in die Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes als ein organiſches Moment mit aufgenommen werden. Die urſprüngliche Reproduction des nicht dem Augenblick präſenten, in die Nacht der Innerlichkeit verborgenen Bildes wird nun äußerlich dadurch vermittelt, daß der Inhalt des Bildes zum zweitenmal uns als Anſchauung entgegenkommt. Indem wir dieſe durch die Aufmerkſamkeit geſtalten, tritt ſie ſelbſt aus unſerm Innern als ſchon fertiges Bild entgegen. Nothwendigerweiſe muß die Intelligenz erkennen, daß, was ſie in beſtimmter Unmittelbarkeit vor ſich hat, ihr bereits gehört. Sie begrüßt in der Anſchauung ein ſchon erworbenes Eigenthum. Indem ſie nun das aus der unbeſtimmten, nächtlichen Weite der Innerlichkeit heraufkauchende Bild auf die gebotene Anſchauung bezieht, vergleicht ſie beide untereinander.

Dieſer Act iſt die Recognition des Bildes durch die Anſchauung, wodurch das Bild nicht blos erneuet, ſondern auch ergänzt und berichtigt werden kann. Es hat ſich an der Anſchauung zu bewähren. Allein auch dieſe hat am Bilde einen Maaßſtab bekommen, aus welchem ſie beurtheilt werden kann. Die Akribie dieſer Parallele iſt das Intereſſe des Einzelnen. Für

uns ist die Hauptsache, daß die Intelligenz mittelst der Recognition das Bild ihrer Anschauung in die Gewalt bekommt, denn es zeigt sich in ihr:

a) daß das Bild von der Anschauung unterscheidbar ist; beide können, so groß ihre Identität ist, auseinandergehalten und in ihrem Unterschiede aufeinander bezogen werden. Das Bild ist ferner:

b) beweglich. Es ruht in dem Zustande, den wir sein Vergessen nennen, in der nächtlichen Einfachheit der Intelligenz; es ist in ihr da, ohne für sie zu existiren. Aber aus dieser Einfachheit (wie Goethe im zweiten Theil des Faust den Aufenthalt der Mütter beschreibt) kann das Bild hervorgehoben werden. Es wird von den übrigen Bildern abgetrennt und erscheint nun der Anschauung gegenüber.

c) Die Intelligenz erfährt folglich, daß sie die Macht ist, aus jener unterschiedlosen Tiefe ihrer selbst, aus dem gleichgültigen und stummen Dasein das Bild hervorzurufen, auch wenn sie dazu nicht durch die Anschauung sollicitirt wird. Als freie Subjectivität schaltet sie über ihren Inhalt mit unbedingter Souverainität. Sie subsumirt die Anschauung unter das Bild, das Bild unter sich selbst, wie sie an sich allgemeines Subject ist. In dieser Unterscheidbarkeit, Beweglichkeit und Freiheit ist das Bild nun wirklich Vorstellung, denn alle materiellen Bande sind von ihm abgelöst und es existirt in der reinen, so zu sagen, willkürlichen Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Subjects. — Die Recognition der Anschauung, welche diese Freiheit vermittelt, pflegt häufig mit dem Ausdruck Besinnen, auch Entsinnen bezeichnet zu werden. Man versenkt sich in sich, um das Angeschaute in sich wiederzufinden. Ich komme, um unser früheres Beispiel aufzunehmen, ohne es zu wissen, durch eine Verirrung in das Straßburger Gebiet; die Säule des Münsters durchschneidet den fernen Horizont. So werde ich mir zunächst sagen: der Thurm komme mir bekannt vor, als hätte ich ihn schon einmal gesehen, und nach genauerer Recognition werde ich ausrufen: ja, er ist es! Die Anschauung wird sich an meinem Bilde, mein Bild an der Anschauung bewähren. Das Subject

unterſcheidet nicht nur die Anſchauung von der Vorſtellung, ſondern auch, in der einfachen Weite ſeiner Intelligenz, Vorſtellung von Vorſtellung. Das Bild hat durch ſeine Exiſtenz im Geiſt ſogleich die Allgemeinheit, weil dieſe dem Geiſt weſentlich iſt. Die Allgemeinheit *entſteht* nicht erſt allmälig durch Wiederholung derſelben Anſchauung, als ob z. B. um die Vorſtellung Haus als abſtractes Schema zu beſitzen, unter welches jedes Haus ſubſumirt werden kann, die Anſchauung vieler Häuſer vorangehen müßte.

II.

Die Einbildungskraft.

Um nicht durch den Ausdruck Kraft zu Mißverſtändniſſen Veranlaſſung zu geben, könnte man recht wohl nur Einbildung ſagen, hätte dies Wort nicht einen moraliſchen, ſtörenden Nebenſinn. Auch hat man bei dem Wort nicht blos an Bilder im engeren Sinne des Wortes, ſondern an Vorſtellungen überhaupt zu denken. Zwiſchen Bild und Vorſtellung läßt ſich allerdings kein qualitativer Unterſchied angeben, denn die Vorſtellung iſt, wie wir eben geſehen haben, ſelbſt das Bild, nur als ganz von dem Proceß der Anſchauung frei gewordenes. Aber die Vorſtellung enthält doch mehr ein Hinübergehen in den Gedanken, als das Wort Bild andeutet. Darum dieſe Erinnerung. Die Einbildungskraft als die Mitte zwiſchen der activen Erinnerung und dem Gedächtniß iſt:

1) *reproductive* Einbildungskraft, welche die Vorſtellung ohne den äußeren Anreiz einer correſpondirenden Anſchauung durch die freie Macht der ſubjectiven Intelligenz plötzlich und willkürlich wieder hervorruft. Dadurch befähigt ſie ſich:
2) als freie *Phantaſie* ſich *productiv* zu verhalten, d. h. Bilder und Verknüpfungen von Bildern zu ſchaffen, welche nur ihr angehören, die ſie nicht durch Vermittelung von Anſchauungen empfangen hat. Dieſe Productivität kann den Boden des Gegebenen ſo weit verlaſſen, daß ſie:
3) abſolut *willkürlich* ſelber Anſchauungen erſchafft, denen ſie eine *Bedeutung zuertheilt*, welche an ſich nicht aus ihnen entnommen werden kann. Die Phantaſie bringt *Zeichen* hervor, welche nur diejenige Geltung haben, die

ſie aus ſich in ſie hineinlegt. So kehrt das Vorſtellen in ſich ſelbſt zur Anſchauung zurück, aber im ganz entgegengeſetzten Sinne, als es davon ausgegangen war. Urſprünglich war es durch daſſelbe bedingt; die Vorſtellung war nur die innerlich gewordene, in den Raum und die Zeit der ſubjectiven Intelligenz verſetzte Anſchauung. Jetzt aber fängt das Vorſtellen von ſeiner Innerlichkeit an, ihr willkürlich eine Darſtellung in der Anſchauung und für dieſelbe zu ſchaffen. Das Zeichen iſt eine Aeußerlichkeit, die eine von der productiven Phantaſie nur zu Lehen empfangene Seele hat.

1) Die reproductive Einbildungskraft.

Durch die Erinnerung hat ſich die Intelligenz zu einer Fülle in ihr daſeiender Bilder und in den freien Beſitz derſelben gebracht. Sie vermag dieſelben beliebig aus ſich heraufzuzaubern. Das Bild hat in ſich Selbſtſtändigkeit. Allein es hat auch einen Zuſammenhang mit Anderem. Erſtens nämlich einen ſolchen, der mit dem Werden der Anſchauung im Subject verknüpft iſt, und zweitens einen ſolchen, der aus dem objectiven Inhalt der Sache entſpringt. Es kann demnach die Reproduction des Bildes in dieſe doppelte Peripherie ſich einlaſſen.

a) Der Act der Reproduction.

Ohne den Begriff der Subjectivität des Geiſtes iſt dieſer Act unbegreiflich, denn nur durch ſie iſt es möglich, daß der concrete Inhalt der Intelligenz in ihren mannigfachen Vorſtellungen ſo in Bewegung geſetzt werde, denn das Ich durchdringt ſie alle. Es iſt nicht blos eine Schnur, woran ſie wie Perlen nebeneinander aufgereihet wären, ſondern ſie ſind in der That ſeine ihm abſolut durchdringlichen und beweglichen Prädicate. Für ſich, haben wir früher geſehen, iſt das Subject als nur mit ſich erfüllt leer; jetzt zeigt es ſich, daß es mittelſt des Hineinbildens der ihm zunächſt äußerlichen Anſchauungen in ſich zu einer lebendigen Erfüllung gekommen iſt. Zwar wird dieſelbe relativ immer vergeſſen, allein jede erworbene Vorſtellung kann aus dem Hades, worin ſie ruht, in den Tag des Bewußtſeins zurücktreten. Die Vorſtellungen ſind

als von einander unterſchieden auch beweglich. Die Reproduction, welche ſie in uns, wie man ganz recht ſagt, wieder erweckt, d. h. von ihrem allgemeinen Daſein in unſerer Idealität zur beſtimmten Exiſtenz und Gegenwart bringt, bedarf nicht erſt einer neuen, weitläufigen Vermittelung, ſondern plötzlich, wenn es der Intelligenz beliebt, ſind die Vorſtellungen da. Es gefällt mir ſo, und ich habe in mir jetzt die Melodie der Pariſienne, jetzt ein Koſakenregiment, jetzt Devrient als Lear, jetzt das Entzücken vor mir, mit welchem ich einen alten Freund wieder begrüßte u. ſ. f. Das Heterogenſte muß mir gehorchen. Man hat die Sage von Geiſterringen, wie Salomo einen ſolchen beſeſſen haben ſoll. Man drehet ihn ein wenig und ſogleich iſt eine Schaar von Geiſtern gegenwärtig. So iſt es auch mit der Freiheit der Reproduction. Es kann uns zur Gewohnheit werden, vorzugsweiſe Eine Vorſtellung hervorzurufen, wie z. B. in der Novelle Goethe's, wo der Oheim der Fürſtin das Bild einer auf einem Markt ausgebrochenen Feuersbrunſt als eine ſolche ihm unvergeßliche beſchreibt; ja, es kann uns eine Vorſtellung verfolgen. Wie viel neue Vorſtellungen wir auch in uns hervorbringen, wie viel ältere wir auch in uns erneuen, immer drängt ſich die Eine durch das Gewühl der Menge und feſſelt uns immer von Friſchem. Dem Liebenden kann ſo die Geſtalt der Geliebten, dem Mörder der letzte Blick des von ihm Erſchlagenen gegen den Willen, der von dieſen Vorſtellungen abſtrahiren möchte, ſich ſtets wieder aufdringen. Hierdurch wird aber die pſychologiſche Beſtimmung der ſubjectiven Freiheit der Reproduction nicht aufgehoben. Es iſt das Intereſſe, was wir an der Vorſtellung nehmen, das ihr eine ſolche Macht gibt.

b) Die Aſſociation der Vorſtellungen in der Reproduction.

Indem nun die Intelligenz eine Vorſtellung in ſich wieder hervorbringt, iſt dieſelbe allerdings, wie früher gezeigt worden, Eine. Allein die Einheit, Inſichbeſchloſſenheit der Vorſtellung ſchneidet ſie nicht von jeder anderen ab; ſie kann vielmehr in eine Continuität mit anderen Vorſtellungen eintreten, und zwar

auf entgegengesetzte Weise, erstens durch ein Zurückgehen auf Das, was bei der ursprünglichen Formation der Vorstellung als Anschauung von anderen Stoffen beiherspielte, oder durch ein Uebergehen auf Das, was durch die Natur des Inhaltes der Vorstellung eine Verknüpfung mit ihm möglich macht.

α) Die subjectiv-objective Reproduction.

Die nächste Beziehung, welche die Vorstellung eingehen kann, ist die auf das Räumliche und Zeitliche, was in dem ursprünglichen Setzen der Anschauung durch die Aufmerksamkeit sich zu einem Einschlagsfaden derselben machte. Also: αα) das im Raum Coexistirende. Die Aufmerksamkeit arbeitet darauf hin, den Inhalt des Gefühls in Raum und Zeit hinauszuwerfen; die Verinnerung streift von ihm das Zufällige ab und vereinzelt ihn zu einem für sich bestehenden Bilde; die Reproduction der Vorstellung läßt sich aber wieder auf dies Nebenwerk ein; es taucht also das in der Conception der Anschauung dem Raum nach an sie Anstoßende in ihr auf, wie wenn in unserm früheren Beispiel bei der Reproduction des Straßburger Münsters etwa die Vorstellung eines der in der Nähe stehenden Gebäude von uns reproducirt würde. — ββ) Die zweite Contiguität ist die der Succession der Zeit. Es wird ein Moment erinnert und an ihn hängt sich der ihm vorangehende oder nachfolgende an; indem ich den Moment in mir reproducire, in welchem ich die Anschauung des Straßburger Münsters gestaltete, kommt mir der vorhergehende im Gasthof und Postwagen u. s. f. zurück. Das Aufnehmen solcher accidentellen Züge hat etwas Gemüthliches; es zeigt, wie ein Mensch auch das Geringere noch mit seiner Aufmerksamkeit umspannt. Unsere modernen Genrebilder von Zuständen u. s. w. sind voll von diesen kleinen Reizen. Der gebildete Mensch versteht aber die Vorstellung in ihrer Abgetrenntheit für sich festzuhalten; der ungebildete muß sie dem Gedränge der Nebenvorstellungen, die bei ihrer Reproduction für ihn sich darstellen, erst abkämpfen. Er erläßt es uns nicht, den ganzen Wust von Zufälligkeiten, die in der Umgebung des Bildes sich befanden, mit auszukramen; die Eine Perle, um die es zu thun ist, können wir uns heraus-

nehmen. Dieſer Fall kommt bei den Verhören der Inquiſitoriate täglich vor. Cervantes und Shakeſpeare haben viel komiſche Züge aus dieſer Aſſociation genommen, denn es macht einen komiſchen Effect, wenn das Unweſentliche ſtatt des Weſentlichen, was man erwartet, mit der Prätenſion, als ob es dies wäre, gegeben wird.

β) Die objectiv-ſubjective Reproduction.

Die Beziehung auf den Raum und die Zeit iſt die nächſte, denn ſie entſpringt aus der Geſchichte, welche die Vorſtellung im Individuum gehabt hat. Ihr iſt diejenige entgegengeſetzt, welche das Subject, die individuelle Geneſis ſeiner Vorſtellung, fallen läßt und durch die Sache beſtimmt wird, wie ſie in der Reflexion ſich darſtellt. Gewöhnlich werden hier als Geſetze der Aſſociation folgende Reflexionsbeſtimmungen hervorgehoben: αα) die der Aehnlichkeit und des Contraſtes; der Aehnlichkeit z. B., wenn ich von dem Straßburger Münſter auf den Wiener Stephansthurm übergehe; des Contraſtes, wenn ich von ihm zum langgehalſ'ten Schornſtein einer New-Yorker Dampfmaſchine oder zu der Monotonie eines Türkiſchen Minaret fortgehe. — ββ) Das Verhältniß des Ganzen und ſeiner Theile iſt die zweite hier auftretende Reflexionsform; von der Vorſtellung des ganzen Münſters kann ich z. B. zu der eines ſeiner Fenſter fortgehen und umgekehrt. — γγ) Endlich kann ich von der Urſach zur Wirkung, von dieſer zu jener fortgehen; der Münſter zu Straßburg z. B. iſt das Product der kirchlichen Architektur des Germaniſchen Mittelalters, ihres Glaubens, ihres Geſchmackes u. ſ. f.

Viele Pſychologen haben ſich mit der Aufzählung dieſer Geſetze begnügt. Allein es verhält ſich damit anders, als ſie wiſſen. Daß eine Vorſtellung gleichſam andere wach ruft, iſt wahr. Allein erſtens ſind es nur Vorſtellungen, nicht Ideen, wie man ſich wohl ausdrückt, welche auf ſolche Weiſe ihre Sympathie für einander äußern, und die Wiſſenſchaft wenigſtens ſollte ſich einer ſo falſchen Bezeichnung enthalten, wenn auch unſere Literatur gegenwärtig mit Ideenmagazinen für Tiſchler, Schneider u. ſ. f. nicht karg iſt. Zweitens hat die Aſſociation keine Geſetze.

Geſetz iſt da, wo das Mannigfaltige doch nur das Eine darſtellt, dem ſich die Vielheit und Zufälligkeit unterwerfen muß. Aſſociation weiſt ſchon im Worte auf eine freie, unberechenbare Gruppirung hin, wie ſie das Weſen der Geſelligkeit ausmacht, wo der Reiz der Wahlverwandtſchaft und Willkür die Gruppen in buntem Wechſel bindet und löſt. Im Vorſtellen müſſen überall Reflexionsbeſtimmungen zur Erſcheinung kommen, denn ſie ſind, wie früher gezeigt worden, der Intelligenz an und für ſich immanent. Sollen aber jene angeführten, ſogenannten Geſetze der Aſſociation hier erſchöpfend ſein, ſo iſt das ein großer Irrthum, denn es gehören vielmehr alle Kategorieen hierher. Warum ſoll ich denn nicht auch von der Qualität zur Quantität, von dem Weſen zur Erſcheinung, vom Widerſpruch zum Grunde, von dem Allgemeinen zum Beſondern, vom Zweck zu den Mitteln u. ſ. f. übergehen dürfen? Warum ſollen alle dieſe Kategorieen auf jene wenigen zurückgebracht werden? Iſt es denn einerlei, wenn ich von der Einheit zur Vielheit übergehe, oder wenn ich dieſe Kategorie in die des Ganzen und ſeiner Theile umſetze? Iſt es einerlei, wenn ich auch die des Allgemeinen und Beſondern, oder die der Gattung und der Art wieder unter das Reflexionsverhältniß des Ganzen und ſeiner Theile ſubſumire? Mit jenen Geſetzen geſchieht alſo zuviel, inſofern gar keine Geſetze hier gegeben werden können; und es geſchieht viel zu wenig, inſofern alle metaphyſiſchen und logiſchen Kategorieen auf die Ehre der Berückſichtigung Anſpruch machen können.

Was unſtreitig bei Vielen, welche die Aſſociation als eine geſetzmäßige Thätigkeit vertheidigen, im Hintergrunde liegt, iſt der Gedanke, daß an und für ſich jede Vorſtellung ihren eigenthümlichen Zuſammenhang haben muß, d. h. der Gedanke des Syſtems der Wiſſenſchaft, worin allerdings eine Beſtimmung von ſelbſt zur andern forttreibt, eine durch ſich in die andere eingreift. Allein dies Maſchennetz der der Sache immanenten Dialektik iſt doch etwas ganz Anderes, als das Uebergehen von einer Vorſtellung zur andern, das durch die freie Subjectivität hervorgebracht wird, welche die Macht aller ihrer Vorſtellungen iſt. Läßt man dieſe Freiheit der Subjectivität außer Acht, ſo mißverſteht

man das Weſen der ſubjectiven Intelligenz. Kann auch in jeder Verknüpfung, die ich mache, das abſtracte Band einer Kategorie, alſo der Aehnlichkeit oder des Widerſpruchs, des Ganzen und ſeiner Theile, der Urſach und Wirkung, nachgewieſen werden, ſo iſt doch die Verknüpfung ſelbſt nie einem Calcül zu unterwerfen. So wenig man meinen Willen berechnen kann, ſo wenig auch die Combinationen meiner Intelligenz. Jede Vorſtellung iſt für mich der Mittelpunct eines Univerſums, von welchem ich mich nach allen Seiten hin wenden kann; von dem Straßburger Münſter kann ich auf Erwin von Steinbach; auf Goethe's Aufſatz darüber; auf die lange Verkennung der Gothiſchen Baukunſt; aber ich kann auch auf die Baucorporationen des Mittelalters, auf die Freimaurerei, auf Myſterien überhaupt; oder ich kann auf den Sandſtein übergehen, aus dem er gebaut worden; auf die Zeichnungen, die man von ihm hat; auf die Glocken, die in ihm hängen; auf die Franzöſiſche Revolution, weil dieſe auch ihn einmal nivelliren wollte; ich kann vom Elſaß ſprechen, deſſen Zierde er iſt; von den Mißverſtändniſſen, welche Gans über ſeine Anſicht vom Verhältniß des Elſaß zu Frankreich und Deutſchland hat erfahren müſſen; — was kann ich nicht? Niemand kann hier der Willkür meiner Intelligenz die Prognoſe ſtellen, und auch dem beſten Beobachter will ich entſchlüpfen. Hier würde der Ort ſein, den Witz in ſeiner pſychologiſchen Geneſis zu faſſen. Da ſich glücklicherweiſe die Aeſthetik immer entſchiedener von der Pſychologie zum Vortheil beider Disciplinen ablöſt, ſo muß die beſondere Entwicklung der Begriffe Laune, Witz, Humor und ähnlicher, der Aeſthetik überlaſſen bleiben. Die Pſychologie hat nur die unendliche Freiheit der Subjectivität in ihrem Vorſtellen als Princip der Combination nachzuweiſen. Welche Aſſociationen finden wir nicht bei einem Shakeſpeare, Rabelais, bei einem Jean Paul! Letzterer hat ſogar an einem Geſellſchaftsſpiel, wo ein Erzählender von den Uebrigen ſich den zufälligen Bauſtoff liefern läßt, gezeigt, was an der Aſſociation eigentlich daran ſei.

Die geiſtreichſte Behandlung dieſes Momentes der ſubjectiven Intelligenz hat unſtreitig Herbart's Pſychologie gegeben. Wie die Vorſtellungen zu Reihen und Gruppen ſich entfalten, wie ſie

ſich über die Schwelle des Bewußtſeins in ſeine Gegenwart drängen, wie ſie mit einander um die Exiſtenz kämpfen, wie die homogenen verſchmelzen u. ſ. f., dieſe Mechanik und Statik des Vorſtellens iſt auf das Genaueſte und Zierlichſte von ihm beſchrieben. Nur ſcheint es uns, als wenn Herbart die ſubjective Einheit der Intelligenz vor dem Tumult der Vorſtellungen zu ſehr in den Hintergrund treten läßt; ſie wird ihm mehr zum Rahmen und Tummelplatz ihrer Bewegungen; von der Unmöglichkeit, einen Anſatz zum Calcül für die Stärke der Vorſtellungen zu finden, gar nicht zu ſprechen.

Bei den vielen Streitigkeiten, zu denen die Differenz der Herbart'ſchen und Hegel'ſchen Philoſophie auch für dieſen Punct geführt hat, muß man nur immer den Grundbegriff des ſubjectiven Geiſtes feſthalten. Die Hegel'ſche Pſychologie kann alle jene Formen zugeben, welche die Herbart'ſche für die Beſchreibung des Spiels der Vorſtellungen erfunden hat, aber ſie muß immer daran erinnern, daß das Ich das von allen ſeinen Vorſtellungen freie, das über ihnen ſtehende iſt. Die Reproduction kann mit einer Vorſtellung eine dem Inhalt nach verwandte in einer unendlichen, in ihren einzelnen Gliedern aber unbeſtimmten Reihe hervorrufen. Unbeſtimmt ſind die einzelnen Vorſtellungen nicht in ſich, denn ſonſt wären ſie offenbar gar keine Vorſtellungen, aber nach Außen hin, weil, aus dem beſtimmten Inhalt heraus, die Beziehung von einer auf die andere nach vielen Seiten hin möglich iſt. Der Zuſammenhang iſt kein an und für ſich nothwendiger, nur ein, in der objectiven Verknüpfung, zugleich von der Willkür des Subjects abhängiger. Eben deswegen iſt auch die Reihe unendlich, denn es liegt in ihr als ſolcher, wofern, wie ſchon geſagt, nicht von der Wiſſenſchaft die Rede iſt, keine Nothwendigkeit, bei irgend einer Vorſtellung abzubrechen und nicht von ihr wieder nach irgend einer ſogenannten Verwandtſchaft zu einer andern überzugehen. Logiſch können nicht nur die gewöhnlich aufgezählten Reflexionskategorieen, ſondern alle Kategorieen hierbei eintreten. In der wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Verbindung allein würde die objective Nothwendigkeit mit der ſubjectiven Freiheit als wirkliche Ideenaſſociation zuſammenfallen,

allein auch nur in ihr. — Welche Stärke eine Vorſtellung für das Subject habe, iſt durch das Intereſſe deſſelben bedingt, das zu verſchiedenen Zeiten ein ſehr verſchiedenes ſein kann, weshalb die Mechanik und Statik der Vorſtellungen ſich in einem concreten Fall nur empiriſch und approximativ vermuthen, nicht aber wiſſenſchaftlich und, wie Verführer als Ueberredungskünſtler ſich oft ſchmeicheln, mit Unfehlbarkeit berechnen läßt. Eben weil das Subject zwar die objective Beſtimmtheit keiner ſeiner Vorſtellungen zu ändern vermag, aber gegen alle als Momente ſeiner Totalität ſich frei erhält, iſt es die reale Möglichkeit, aus den reproductiven Vorſtellungen durch ſeine Combination andere zu erzeugen. Es kann ſich als productive Phantaſie verhalten.

2) Die productive Phantaſie.

So unbedingt ſich auch die Einbildungskraft in der Reproduction der Vorſtellungen bewegt, ſo iſt doch die Thätigkeit der Intelligenz, welche neue Bilder erſchafft oder in die erworbenen Bilder einen ihr eigenthümlichen Inhalt hineinſchafft, qualitativ von ihr verſchieden. Die Willkür in der Combination der reproducirten Vorſtellungen iſt der Uebergang zu dieſer ganz freien Geſtaltung, welche nicht ſelten mit ihr vermiſcht wird, weil das Subſtrat ihrer Thätigkeit allerdings darin enthalten iſt; z. B. ich erſchaffe das Bild eines Centauren, ſo iſt dieſe Vorſtellung in mir nicht durch eine Anſchauung erzeugt, weil keine Centauren exiſtiren; aber der Pferdeleib und Menſchenleib und das ſcheinbare Zuſammengewachſenſein eines guten Reiters mit ſeinem Pferde ſind Vorſtellungen, welche in mir durch das Anſchauen vermittelt ſind und aus deren Elementen ich jenes Bild frei hervorbringe; die Freiheit liegt eben in der Unabhängigkeit vom Gegebenen, denn jene Einheit des Pferde- und Menſchenleibes, wie ich ſie vorſtelle, iſt mir nicht gegeben; ſie iſt meine That. Daß Dante die Hölle als einen Trichter vorſtellte, war ein Werk ſeiner productiven Phantaſie, welches die Vorſtellung der trichterförmigen Verengung und der Hölle frei zuſammenbrachte. Die Gewalt der Phantaſie wird in concreto oft genug einge-

ſtanden, aber in ihrem organiſchen Verhältniß zu den übrigen Richtungen des Geiſtes noch immer zu wenig gewürdigt. Schelling machte einſt in jener Indignation, die ſeiner Jugend ſo ſchön ſtand, wenn auch nur in einer Anmerkung, mit Recht darauf aufmerkſam, wie Wenige von der Nothwendigkeit der Phantaſie für den Philoſophen eine Ahnung haben, als ob die Speculation nur abſtractes Denken wäre. Schleiermacher rief in den Monologen aus: „O wüßten doch die Menſchen dieſe Götterkraft der Phantaſie zu brauchen, ſie, die allein den Geiſt in's Freie ſtellt, ihn über jede Gewalt und jede Beſchränkung weit hinaus trägt, ſie, ohne die des Menſchen Kreis ſo eng und ängſtlich iſt! Wie Vieles berührt denn Jeden im kurzen Lauf des Lebens!" Das Studium des Spinoza erweckte einen höheren Begriff der Imagination, den Franz v. Baader beſonders nach Jacob Böhm als die magiſche Kraft des Geiſtes weiter ausgeführt hat. Auch die Pädagogik ſah ſich genöthigt, nicht blos dem Verſtand und Willen ihre Aufmerkſamkeit zu widmen, ſondern auch die Phantaſie mehr als früher in den Kreis ihrer Elemente zu ziehen. Dennoch iſt die Theorie der Phantaſie, auch in den Aeſthetiken, noch in der Kindheit. Was v. Irwing in ſeinen ſchon angeführten Unterſuchungen, Maaß in ſeinem Verſuch über die Einbildungskraft, Halle 1797, Krauſe in ſeiner analytiſchen Philoſophie (Göttingen 1836), darüber geſagt haben, gehört noch immer, ſo dürftig es iſt, zu dem Beſten. Da wir hier ein ſymmetriſches Verhältniß der Ausführung zu beobachten haben, ſo wollen wir nur das Skelett einer Entwicklung geben, welche, ſtatt der Bewunderung der Phantaſie, wenigſtens den Verſuch einer dialektiſchen Beſtimmtheit der Sache darbietet. Da nun die Phantaſie das Subſtrat ihrer Bildungen aus dem Gebiet der durch das Anſchauen vermittelten Vorſtellungen entnimmt, ſo kann ihre Entfaltung nur durch die Kategorieen des Seins beſtimmt werden: die Qualität, Quantität und das Maaß der Phantaſie ſind die ſich ergebenden Unterſchiede. Um äußerlich zu werden, muß die Phantaſie in ein beſtimmtes Element der Erſcheinung eintreten.

a) Die qualitative Bestimmtheit der Phantasie.

Die unmittelbare oder qualitative Bestimmtheit der Phantasie ist die durch das eigenthümliche Element gesetzte, in welchem sie ihre Bildungen darstellt. Dies Moment der Intelligenz ist durch die natürliche Bestimmtheit des Geistes bedingt. Es muß daher in dieser Hinsicht auf die Anthropologie zurückgewiesen werden. Die qualitative Bestimmtheit ist zunächst:

α) die, welche durch den Sinn des Gesichts (dessen Ausbildner, wie wir lernten, der Tastsinn ist) auf den Raum sich bezieht. αα) Als im abstracten Raum bildend, also lineare Figurationen hervorbringend, ist die Phantasie die geometrische, wie sie vorzugsweise bei Mathematikern erscheint. ββ) Als im erfüllten Raum, im Materiellen gestaltend, wird sie plastisch. γγ) Ergreift sie das Materielle in seinem Verhältniß zum Licht, richtet sie sich auf die farbige Erscheinung, so wird sie pittoresk.

β) Dem Raum steht die Zeit gegenüber. Die specifisch erfüllte, actu erscheinende Zeit ist der Ton, auf welchen sich der Geist durch den Sinn des Gehörs bezieht. Gestaltet nun die Phantasie den Inhalt der Intelligenz in diesem weichen Elemente, so wird sie zur musikalischen.

γ) Die Sprache ist als Aeußerung des Geistes ein von ihm producirtes Tönen, welches aber von dem nur musikalischen sich dadurch unterscheidet, daß es auch gegliedert ist und gleichsam das Moment der Plasticität in sich aufgehoben hat. Wird sie das Element, durch welches die Phantasie sich manifestirt, so entsteht, von hier aus angesehen, die poetische, rhetorische und philosophische Richtung derselben. Dichter, Redner und Denker sind die größten Sprachbildner.

Es ist möglich, daß ein Individuum so reichbegabt ist, daß seine Phantasie, wie bei einem Leonardo da Vinci, sich in diesen verschiedenen Formen mit einer gewissen Gleichmäßigkeit auslegen kann. Im Allgemeinen wird es aber auf eine derselben beschränkt sein. Dasselbe gilt von Völkern, worüber Schnaase in seinen Niederländischen Briefen interessante Bemerkungen gemacht hat. Die unmittelbare Situation des Einzelnen, die Natur, in der er lebt, die Gewöhnung u. s. f., sind hier von großer

Wichtigkeit. Wenn z. B. Bergleute, wie die Böhmiſchen par excellence, eine muſikaliſche Phantaſie zu zeigen pflegen, d. h. wenn ſich ihnen die Subſtanz ihres Geiſtes in Tönen darſtellt, ſo rührt das unſtreitig daher, daß der Sinn des Geſichtes bei ihnen zurücktritt. Im Dunkel der Erde, in Dämmerung, beim kärglichen Grubenlicht müſſen ſie arbeiten; die Farbenreize der Vegetation und des Himmels werden wenig von ihnen genoſſen. Dazu kommt das Rieſeln der Bergwaſſer, der Rhythmus der Hammerſchläge, der Tact der ſich bewegenden Maſchinen, um in der unterweltlichen Stille den Sinn des Gehörs zu ſchärfen. Die Inſichgekehrtheit des Gemüths vollendet dieſe Richtung. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß bei den von uns gebrauchten Ausdrücken gar noch nicht an die Wiſſenſchaft und Kunſt im engeren Sinne gedacht werden muß. Es kann Jemand eine figurative Phantaſie haben, ohne je ein geometriſches Problem kennen zu lernen, und ſo durchweg.

b) Die quantitative Beſtimmtheit der Phantaſie.

Durch die Vermittelung der reproductiven Einbildungskraft wird Jeder Geſtalten, Töne, Wörter in ſich haben; allein etwas ganz Anderes iſt ſeine eigene Productivität. Eben ſo verhält es ſich mit der quantitativen Beſtimmtheit der Phantaſie. Sie iſt ebenfalls durch die Anſchauung bedingt, allein die eigenthümliche Kraft der Erzeugung iſt hiervon ſehr verſchieden. α) Extenſiv bezieht ſie ſich auf die Menge von Vorſtellungen, welche die Phantaſie hervorbringt; ſie kann reich oder arm ſein; β) intenſiv auf die Innigkeit und Präciſion, womit ſie die erſchaffenen Bilder ausſtattet; ſie kann ſtark oder ſchwach ſein, oder, wie man es auch wohl ausdrückt, feurig oder kalt. γ) Die Ausdehnung der Phantaſie in der Maſſe ihrer Gebilde und die Tiefe ihrer Geſtaltung haben ein inneres Verhältniß zu einander. Die unaufhörliche Erzeugung neuer Bilder, neuer Combinationen, kann die Phantaſie der Gefahr ausſetzen, in der Fülle die Deutlichkeit einzubüßen, und umgekehrt kann das beſtändige Haften an wenigen ausgeführten Bildern im Gegenſatz zu jenem fortſtrömenden Wechſel eine Einſeitigkeit hervorbringen.

Es ist aber möglich, daß die Stärke der Phantasie und der Umfang derselben mit einander in Gleichgewicht treten. Im Concreten wird sich dies Verhältniß mit mehr oder weniger Bestimmtheit immer angeben lassen; hier, wo es auf den allgemeinen Begriff ankommt, ist es unmöglich, alle Schattirungen desselben anzudeuten, denn es ist die Natur der Quantität, die unbestimmte Grenze auszumachen. Da es wesentlich auf das schöpferische Verhalten der Phantasie ankommt, so ist nur noch zu bemerken, daß man den Reichthum derselben nicht mit einer äußerlichen, schlechten Vielheit verwechsele. Es kann das Substrat der Phantasie nur gering sein und doch kann sie eine unendliche Mannigfaltigkeit bewähren. Bei Ossian z. B. finden wir wenig Elemente, welche ihm die Wellen des Meeres, die Nebel, die Landseen, Felsen, das Mondlicht auf der Haide durch die Anschauung gegeben hatten. Nichtsdestoweniger ist er ein reicher Dichter, denn er hat diesen dürftigen Stoff in zahllosen Wendungen zu einem unerschöpflichen Quell gemacht. Im Allgemeinen ist die starke Phantasie mit der erfinderischen vereint, wie man bei einem Calderon, Raphael, Thorwaldsen, Shakespeare u. s. w. nicht weiß, was man mehr bewundern soll, die ungeheure Weite der Anschauung, der das Weltall bis in das Kleinste hin offen liegt, oder die Kraft, mit welcher jedes Gebilde zur vollsten Klarheit hervorgeboren wird. Die Engheit der Phantasie ist dagegen meistens auch mit einer Lahmheit derselben verbunden, welche an den von ihr nachgeahmten Schöpfungen Anderer nur Modificationen anzubringen weiß; hier ist der Trödel verbrauchter Bilder, abgegriffener Wendungen, hier der langweilige Luxus eines geborgten Prunkes. Jede Phantasie muß aber im Verhältniß der Extension und Intension eine gegenseitige Durchdringung derselben anstreben; diese ist:

c) das Maaß der Phantasie.

Die Verwirklichung der productiven Phantasie schließt sowohl die qualitative als quantitative Bestimmtheit in sich; der Stoff, in welchem dargestellt wird, ist für die Realität so wichtig als die subjective Kraft. Die Phantasie individualisirt sich daher durch

die Einheit des qualitativen und quantitativen Momentes in's Unendliche. Aber diese Einheit ist selbst etwas Anderes, als die Qualität und Quantität: sie ist die Idee als Inhalt der productiven Phantasie. Erst durch sie wird das objective Element der Darstellung und das subjective der Erfindung zur geistigen Bedeutsamkeit erhoben. Die Vernunft als das Wissen der Idee von sich ist das Maaß der Hervorbringungen der Phantasie; sie ist das Princip ihrer Poesie, dies Wort in seinem allgemeinsten Sinn genommen, wie die Schelling'sche Schule es gebrauchte und wie er auch der älteste und ursprüngliche ist. Als der Phantasie gegenüberstehend gedacht ist das Denken der sie äußerlich überwachende Verstand. Die nächste hier resultirende Bestimmung ist:

α) der Unterschied, der in der Phantasie durch den Standpunct des Bewußtseins gesetzt wird, auf welchem sich die Intelligenz befindet.

αα) Strebt die Intelligenz, aus dem Gefühl zur Anschauung herauszugehen, so entsteht die symbolische Form der Phantasie. Der Inhalt wird in eine Objectivität eingebildet, welche mit ihm selbst mehr oder weniger homogen ist und die ihn deshalb anzudeuten vermag. Die Innerlichkeit muß hier noch supplementarisch zur Anschauung hinzutreten, weil sie selbst den Inhalt nur nach einzelnen Seiten offenbart, andere aber dagegen verschwinden läßt. Der Act der einbildenden Phantasie dauert, so zu sagen, noch fort, nachdem der Inhalt schon in einer Anschauung oder Vorstellung befestigt worden; ein Todtenkopf z. B. ist ein Symbol der Vergänglichkeit, eben deswegen aber auch der Ewigkeit, des religiösen Ernstes, des Geheimnisses u. s. w.: diese vielen Gedanken umflattern gewissermaßen das einfache Object.

ββ) Hört diese Ungleichheit des Aeußeren gegen das Innere auf, stellt also die Intelligenz ihren Inhalt in einer solchen Weise dar, daß von ihm nichts in ihr zurückbleibt, sondern sie ihn ganz zur Anschaulichkeit oder Vorstellbarkeit entäußert, so wird die Bildung der Phantasie eine plastische. Hier ist keine Zweideutigkeit mehr möglich, wie im Symbolischen, was eigentlich dargestellt sein solle, welche der mannigfachen möglichen Beziehungen

die rechte d. h. hier nur die vom Schöpfer des Symbols in sie gelegte sei, sondern der Inhalt spricht sich durch die Einheit mit seiner Form *entschieden* aus. Er hat nur die Bedeutung, welche an der Oberfläche erscheint. Man hat hier wiederum jede beschränkte Auffassung zu vermeiden, denn es gilt das hier Gesagte nicht blos von der Kunst allein, etwa gar der Sculptur, sondern wir haben das Plastische als einen allgemeinen Begriff zu nehmen, den man auch Naivetät nennen kann.

γγ) Geht aber die Innerlichkeit der Intelligenz wieder über die Aeußerlichkeit ihrer Darstellung hinaus, so kehrt die Phantasie auf umgekehrte Weise zum symbolischen Standpunct zurück. Auf diesem strebt sie, der Unbestimmtheit des Gefühls einen Ausdruck zu gewinnen; die Innerlichkeit ist erst in ihrer Entfaltung begriffen. Hier ringt die Innerlichkeit als *die sich schon offenbare* nach einer ihr angemessenen Darstellung. Allein wie sie sich auch zur Erscheinung bringe, so geht die Tiefe ihres Wesens doch noch über jede hinaus. Die Unendlichkeit des Inhaltes bringt es also zu einer nur relativ adäquaten Form; auch über die schönste quillt er in seiner absoluten Elasticität hinaus. Das Symbol umschwebt ein trübes Sinnen, die Schöpfungen der *romantischen* Phantasie dagegen eine verklärende Ahnung, welche sich des Symbols nicht sowohl als Bedürfniß als vielmehr zum Schmuck bedient. Das Subject erliegt der Fülle des Inhaltes und wird doch einzig von ihm getragen. Dem symbolischen Standpunct erscheint der plastische leichtsinnig; jener umgekehrt diesem ein verworrenes Räthsel. Dem romantischen oder *sentimentalen* Standpunct erscheint der plastische seinem Inhalt nach dürftig und er hat eine unmittelbare Sympathie für den symbolischen; dem plastischen aber erscheint er *krankhaft*, wie auch *Goethe* selbst die Romantik so definirte.

Um Mißverständniß zu vermeiden, muß noch einmal erinnert werden, daß diese Unterschiede der Phantasie nicht blos auf dem *ästhetischen* Gebiet zu suchen sind, sondern in jedem Gebiet des Geistes sich geltend machen und selbst in der Speculation auftauchen. *Pythagoras* hat einen symbolischen Charakter, *Platon* einen plastischen, *Plotinos* einen romantischen; dennoch

ſind ſie, in Verhältniß zur Orientaliſchen Philoſophie, alle wiederum plaſtiſch zu nennen. Unter den Neueren iſt Jacob Böhm ſymboliſch, Spinoza plaſtiſch, Jacobi in ſeiner Phantaſie romantiſch zu nennen, und doch ſind ſie wieder als Moderne identiſch.

β) Im Symboliſchen verſchwindet das Subject vor dem Object, in das es ſeinen Inhalt einbildet; im Plaſtiſchen geht das Subject in das Object auf; im Romantiſchen ragt das Subject über das Objective, wodurch es ſich darſtellt, über. Die Phantaſie iſt daher:

αα) in erſterer Beziehung die erhabene. Der Hiatus zwiſchen Inhalt und Form in ſeiner Unmittelbarkeit drängt die Idee hervor, legt allen Nachdruck auf ſie, bleibt aber mit der Geſtaltung hinter ihr zurück; die Form hat daher bei aller durch das Anſtreben zur Idee geſetzten Würde den Charakter der Formloſigkeit.

ββ) In der zweiten Beziehung iſt die Phantaſie die ſchöne, denn der geiſtige Inhalt, die Idee, und die äußere Darſtellung für die Anſchauung oder Vorſtellung durchdringen ſich gegenſeitig zur völligſten Angemeſſenheit. Dieſe Einheit iſt das Ideal, das aber für den pſychologiſchen Standpunct nicht blos im Künſtler und für die Kunſt exiſtirt, ſondern als Geſetz aller Darſtellung, z. B. auch der perſönlichen, wie ein Sokrates und Schleiermacher ſie anſtrebten, anerkannt werden muß.

γγ) In der dritten Beziehung wird die Phantaſie zur ſchlechthin individuellen, die ſich in ganz entgegengeſetzten Richtungen offenbart; erſtens in einer eudämoniſtiſchen, welche den particulären, zufälligen Inhalt des Subjects zu geſtalten ſucht; zweitens in einer myſtiſchen, welche nur den abſoluten Inhalt des Subjectes herauszuſetzen ſtrebt. Beide Richtungen ſind wegen der Uebermacht der Subjectivität der Gefahr ausgeſetzt, in das Unſchöne zu fallen; dort zerſtäubt Alles im zierlichen Spiel, hier ballt ſich Alles zum Abſtrufen zuſammen; dort entſteht ein Kotzebue, hier ein Zacharias Werner.

γ) Die Beſonderheit des Inhaltes kann durch alle dieſe Stufen der Phantaſie eben ſo die nämliche ſein, als für jedes

Element der Darſtellung und für jede quantitative Nüance derſelben. Wie die Liebe z. B. eben ſowohl durch das Bild, als den Ton und das Wort, eben ſowohl durch einen reichen Genius als armſeligen Philiſter dargeſtellt werden kann, ſo kann ſie auch ſymboliſch, wie im Hohenliede, im groben Phallus oder dem pfeildurchbohrten Herzen; oder plaſtiſch, wie im Eros und der Pſyche; oder romantiſch, wie in Romeo und Julie u. ſ. f. erſcheinen. Und eben ſo kann ſie erhaben dargeſtellt werden, wie in Dante's Spiritualismus, oder ſchön, wie in Petrarca's Sonnetten, oder individuell, wie in Shakeſpeare's Sonnetten. Sie kann gemein werden, wie bei einem Hoffmannswaldau, oder myſtiſch abſtrus, wie bei einem Angelus Sileſius. Auch kann eine jede Stufe alle übrigen in ſich innerhalb ihrer prägnanten Eigenthümlichkeit wieder reproduciren, ein Moment, das ſo oft überſehen wird und zu zahlloſen Mißverſtändniſſen Veranlaſſung gibt. Das Symboliſche kann auch plaſtiſch und romantiſch werden, ohne ſich deswegen als Princip aufzugeben. So hat die Aegyptiſche Symbolik einen plaſtiſchen, die Indiſche einen romantiſchen Charakter. Allein innerhalb der Aegyptiſchen und Indiſchen ſelbſt müſſen ſich das Plaſtiſche und Romantiſche als Entwicklungsmomente wiederfinden. Doch gehören dieſe Erörterungen nicht hierher, ſondern in die Philoſophie der Kunſt. Die Bildung der Phantaſie iſt ohne dieſe Unterſchiede nicht zu begreifen; das Maaß der Vernunft, welches in ihnen ſich manifeſtirt, wird auch wohl, beſonders ſeit Solger's Erwin, als Beſonnenheit und Verſtand bezeichnet, allein wenn darunter nur ein formelles Verhalten der Intelligenz zur Poeſie und zum Enthuſiasmus der Phantaſie verſtanden wird, ſo reicht man damit nicht aus. Die Bildung der Phantaſie ſucht das Gleichgewicht der Extenſion und Intenſion zu erringen und durchläuft folgende Metamorphoſen:

αα) Anfänglich iſt die Phantaſie roh. Sie macht erſt Verſuche, die Idee zur Anſchauung und Vorſtellung zu bringen. In jedem Volk, in jedem Individuum, in jeder Sphäre muß ſie unbehülflich und mit einer gewiſſen Gewaltſamkeit beginnen. Dieſe Epoche lehrt den Geiſt einerſeits die Mittel der Darſtellung, andererſeits die Schranken ſeiner Kraft kennen; von Seiten des

Verhältnisses des Inhaltes zur Form ist sie symbolisch, von Seiten des Verhältnisses der Form zum Inhalt erhaben.

ββ) Die Rohheit wird eben dadurch überwunden, daß der Geist sich für die Behandlung des Materials eine Technik schafft und sich den Inhalt, den er darstellen will, zur bestimmten Vorstellung bringt. Die gebildete Phantasie wird daher in dieser Hinsicht plastisch, in jener schön. Die rohe Phantasie verliert sich oft eben so in die Masse, als sie sich auch wieder in der einfachen Intensität verfestigt und verknorpelt. Die gebildete Phantasie ist gegen die Menge der Vorstellungen als solche gleichgültig; es kommt ihr auf deren Verhältniß zur Idee an. Und eben so ist sie gegen die subjective Macht, gegen das Gähren und Sprudeln der Intensität gleichgültig, denn es kommt wesentlich darauf an, wie weit sie sich selbst bemeistert und zur Objectivität entfaltet hat. Die wahrhafte Bildung und Schönheit der Phantasie liegt in der einfachen und ungezwungenen Uebereinstimmung der Bilder mit dem Inhalt und in der proportionirlichen Unterordnung der Bilder unter die Einheit der Idee.

γγ) Die Auflösung der Bildung wird durch sie selbst bewirkt, indem sie in Ueberbildung übergeht und als solche zur Rohheit herunterſinkt, die, als eine gewordene, der gerade Gegensatz zur anfänglichen ist. Diese ist auf dem Wege zur Schönheit; das Maaß ist noch nicht erreicht, aber es schimmert schon überall hervor; die Kühnheit verspricht schon die Anmuth. Die sich auflösende Schönheit der Phantasie verliert dagegen das Maaß und verfällt also der Häßlichkeit. Es geht die Extension und Intension auseinander. Die wuchernde Geilheit der Masse der Bilder erzeugt einen schlechten Ueberfluß; die Ueberladenheit führt zur Regellosigkeit, indem die schlechte Vielheit der Vorstellungen, in deren Production sich die Phantasie gefällt, vom Zusammenhang immer mehr entblößt wird. Die Regellosigkeit ist nur erst der Mangel der verständigen Ordnung, das Unverhältnißmäßige in der Beziehung der Theile auf das Ganze u. s. f. Indem aber die Phantasie von dem Bande der formellen Besonnenheit sich entfesselt, wird sie zur Zügellosigkeit reif, welche in ihrem tumultuarischen Toben bald in dem leeren Schaum

gehäufter Bilder ſich ergeht, denen die einfache ſie zuſammenhaltende Seele fehlt, bald ſich wieder in die eigenſinnige Intenſität des Individuums, in ſeine abſtracte Particularität, in wenige, immer erneute Monogramme ſeiner Erfindung vergräbt und behaglich mit der allgemeinen Vernunft ſich in Widerſpruch ſetzt. Das Paradoxe, Pikante, Carrikirte, im Kleinen wie im Großen Maaßloſe wird der ſtereotype Charakter dieſer Verwilderung. Die Phantaſie verdirbt. Die Erhabenheit wird mit Schwulſt und Prunk, die Anmuth mit kokettirender Schmeichelei verwechſelt. Das Symboliſche wird ein müßiges Spiel zur Unterhaltung des Verſtandes; das Plaſtiſche wird zur kalten Allegorie; das Romantiſche aber zur Grimaſſe leidenſchaftlicher Excentricität. Von einer idealen Bildung der Phantaſie kann nicht mehr die Rede ſein, ſondern nur von der ſubjectiven Befriedigung theils der privaten, frivoliſirenden Empfindung, theils der auf das Abſolute gerichteten engherzigen, vor dem Daſein der Welt in ſich zuſammenſchaudernden Frömmelei. Hier wird der erhabene Aufſchwung der aus der Rohheit ſich aufkämpfenden Phantaſie Verdüſterung; dort wird der heitere Sinn der gebildeten Phantaſie zum gewiſſenloſen Leichtſinn.

Das Princip, wodurch die Schönheit in den Bildungen der Phantaſie zerſtört wird, iſt eigentlich das Denken, das ſich von der Form des Vorſtellens befreien und zur ſinnlich geſtaltloſen Welt des Begriffs erheben will. Iſt das Denken in ſeiner Reinheit ſchon geſichert, ſo daß es ſich ſelbſt von dem Vorſtellen unterſcheidet, und iſt alſo auch die Welt der Vorſtellungen in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannt, ſo wird es möglich ſein, daß beide Formen der Intelligenz ſich gegenſeitig gewähren laſſen, ja ſich fördern; wo aber das Denken ſich ſeine ſelbſtſtändige Form erſt erarbeiten muß, da wird es auch gegen die productive Phantaſie, weil überhaupt gegen das Vorſtellen, negativ ſich verhalten. Das Werden des Denkens iſt das Vergehen des Vorſtellens; in der Auflöſung der Schöpfungen der Phantaſie beginnt der Gedanke ſeinen Flug. Eine ſogenannte verdorbene Phantaſie, ſei ſie nun eine ſchmuzig befleckte, eine bizarr verſchrobene, eine dämoniſch wahnwitzige, kann ſich nur durch das Denken retten. Wo die

morgenthauige Frische der Intelligenz von der heißen Sonne des Lebens schon weggesengt ist, da muß der Blitz der Erkenntniß die schwüle Atmosphäre reinigen. Für die Poesie ist es schlimm, wenn sie mit der Reflexion zu kämpfen hat, und es gehört das Genie eines Schiller, Byron, Rückert dazu, sie in solchem Kampf nicht welk werden zu lassen. Aber was für sie ein Tadel werden kann, das ist nach anderer Seite hin ein Lob. Das gegen sie Negative ist für sich ein Positives, das in der Hülle der Phantasie sich entfaltende Denken. Die Abstraction der Intelligenz von der der Vorstellung zu Grunde liegenden Anschauung, welche ihren sinnlichen Schein beständig in jene hineinwirft, tritt innerhalb der Phantasie selbst noch hervor, indem sie willkürlich einen Inhalt in eine Anschauung hineinlegt, die für sich ihm wenig oder gar nicht homogen ist. — Ein Hauptmangel der gewöhnlichen Darstellungen der Phantasie ist, daß man zu einseitig die Poesie, höchstens noch die bildende Kunst dabei berücksichtigt, die Musik aber ganz vergißt, die doch billig dieselben Ansprüche hat. — Hegel unterscheidet in der Encyklopädie die symbolisirende, allegorisirende und dichtende Phantasie. Wie er aber eigentlich den Uebergang von der einen dieser Stufen zur andern gemacht und in welches Verhältniß er sie zu den Stufen der Kunstentwicklung gestellt habe, wird dort nicht gesagt. Im ersten Theil der von Hotho herausgegebenen Aesthetik hat er sich auf den Begriff des Symbols, des Bildes, der Allegorie u. s. f. weitläufig eingelassen und es kann in dieser Hinsicht darauf verwiesen werden. Außer Acht ist nicht zu lassen, daß das Studium der Orientalischen Weltanschauung, als der vorzugsweise symbolisirenden, Hegel'n so sehr ergriffen hatte, daß er dort nicht selten aus dem speciellen Gebiet der Aesthetik in das der Religionsphilosophie überschweift, in welcher sich ebenfalls treffliche Expositionen dieser Begriffe, des Symbols, des Zeichens u. s. w. finden. Uns scheint es aber vor Allem nothwendig zu sein, die einzelnen Wissenschaften der Philosophie bei aller Innigkeit ihrer Verflechtung und bei dem steten Nachweis derselben dennoch streng auseinander zu halten. Verwirrt und vermischt man die Acte des großen Erkenntnißdrama's, so muß man auch die Katastrophe

verfehlen. Es muß daher Alles, was die Kunst für sich angeht, ihr Begriff des Ideals und seiner Schöpfung, die Unterschiede der Kunstepochen und der in ihnen entstehenden Stylarten, der Aesthetik überlassen bleiben. Dafür muß diese aber auch des Vortheils genießen, in Ansehung des Begriffs der Genialität und der Phantasie auf die Psychologie zurückweisen zu können. — Daß die Phantasie wesentlich als productiv, als Dichtungsvermögen, zu fassen sei, ist auch von Herbart mit Nachdruck hervorgehoben worden, so wie er auch die Individualisirung der Phantasie sorgfältiger als Andere berücksichtigt hat.

3) Die semiotische Phantasie.

Die Phantasie wird in ihrer sich selbst auflösenden Productivität maaßlos; ihre Ausdehnung wird eine formlose Zersplitterung, ihre Innigkeit ein ebenso formloses Fixiren der zähen, abstracten Individualität. Die Phantasie wird ein phantastisches Träumen. Aber gerade durch dies Auseinandergehen von Inhalt und Form wird sich die Intelligenz ihrer unbedingten Freiheit über den Vorrath ihrer Vorstellungen bewußt. Wenn sie in jener Maaßlosigkeit ihrer Laune fröhnt, so ist diese Ausgelassenheit allerdings ein Verderben der schönen Phantasie, worin Form und Inhalt sich schlechthin durchdringen, aber die Maaßlosigkeit ist keine absolute, nur eine relative, die sich selbst wieder aufhebt. Jene Zertrennung des Inhalts und der Form bewirkt nämlich die Möglichkeit, daß die Phantasie einen Inhalt des Vorstellens, eine Anschauung, als Form eines Inhalts setze, den sie der Anschauung gibt, der aber an sich nicht darin vorhanden ist. Die auf solche Weise durch die Vermittelung der freien Phantasie entstehende Anschauung ist das Zeichen. Als productiver Phantasie gehört der Intelligenz zwar das freie Verknüpfen von Bildern zu Bildern und das freie Subsumiren derselben unter irgend einen Inhalt, aber den Vorrath der Vorstellungen verdankt sie doch der Anschauung; sie ist also in dieser Beziehung abhängig. Indem sie aber Zeichen schafft, ist sie selbstständig, denn es ist in ihr Belieben gegeben, an welche Anschauung sie ihre Vorstellung entäußern will.

Das Symbol wird oft mit dem Zeichen, σημειον, verwechselt, weil die Intelligenz in beiden etwas zur Anschauung hinzubringt, was an sich nicht so unmittelbar herausgenommen werden kann. Beide sind vieldeutig, allein das Symbol sucht nicht vieldeutig zu sein. Vielmehr will es den Inhalt in einer ihm möglichst adäquaten Form ausdrücken. Die Wahrheit z. B. kann durch das Licht symbolisirt werden; die Finsterniß dagegen kann nie Symbol derselben werden. Die Macht der Wahrheit, welche Mark und Bein scheidet, kann durch ein Ritterschwert, aber niemals durch einen Dolch dargestellt werden; die Finsterniß eignet sich nur für die Lüge, der Dolch nur für die Tücke. In dieser Congruenz liegt die Schönheit und der Werth des Symbols. Aristoteles nennt es ὁμοιωμα. Verliert sich diese Homogeneität der Sache und ihrer Darstellung, so wird das Symbol schlecht; es ist dann in der Anschauung keine entschiedene Weisung mehr auf den Gedanken enthalten, welcher durch sie ausgedrückt werden soll. Mit anderen Worten ist dies aber eben so viel, als: das Symbol ist dann zum Zeichen geworden. Von Seiten der Symbolik erscheint dies als ein Herabsinken; von Seiten der Intelligenz hingegen ist es ein Fortschritt derselben, denn sie geht in dem Act des Bezeichnens von sich aus. Das Zeichen stellt nämlich im Gegensatz zum Symbol nicht das dar, was es ist; auch nicht das ihm Aehnliche; sondern etwas ganz Anderes; einen Inhalt, der nur durch die freie Thätigkeit der von dem Inhalt der gegebenen Anschauung unabhängig gewordenen Intelligenz möglich ist. Sie bestimmt es so, daß diese Anschauung dies oder jenes, wie es ihr beliebt, bedeuten soll. Sie will mit dieser Anschauung grundlos diese Vorstellung gerade verknüpfen. Das Pentalpha oder der Drudenfuß bedeutet z. B. in der Pfalz ein Bierhaus; was haben nun zwei übereinander gelegte Dreiecke mit dem Bier gemein!

Wie nun aber die productive Phantasie je nach dem Element, in welchem sie darstellt, eine verschiedene Ausbreitung gewinnt, wie die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Ausdrucks an der specifischen Beschaffenheit desselben ihre Schranke haben, so ist auch bei der Zeichen machenden Phantasie das Mittel der

Darstellung sehr wichtig. Von dem Materialismus der Räumlichkeit an erhebt es sich bis zum Spiritualismus des vom Geist aus seinem eigenen Organismus gesetzten in der Zeit verschwebenden Tons, reflectirt diesen jedoch abermals in die räumliche Fixirung. So ergibt sich a) der künstliche Ikonismus; b) die Sprache; c) die Schrift. Das Zeichen hat noch eine mehr oder weniger symbolische Färbung; im Klang des Wortes wird das Symbolische theils schlechthin zufällig, theils unmöglich; die Schrift, in welcher die Sprache zum sichtbaren Zeichen erstarrt, erreicht die Spitze der abstracten Gestaltung.

a) Der Ikonismus.

Es liegt im Begriff des Zeichens, ein künstliches zu sein. Künstlich soll hier nur sagen, daß der Mensch eine Spur seiner Thätigkeit durch irgend eine Formation des gegebenen Objects daran zurückläßt, ihm gleichsam den Stempel seiner Willkür aufdrückt. In der unbeschränkten formellen Freiheit ist die Möglichkeit enthalten, daß der Mensch auch das Natürliche in seiner Unmittelbarkeit zum Zeichen mache. Ein Fluß kann das Zeichen einer Grenze sein oder ein Baum. Der Fluß, der Baum ist für sich gegen die Ehre, die man ihm mit dieser Bedeutung anthut, ganz gleichgültig. Allein ein Pfahl wird unstreitig dem Zweck besser entsprechen. Ein Pfahl ist auch nur ein behauener Baum; er ist Holz; man kann aus ihm nichts entnehmen, was er bedeuten solle. Allein das Behauensein führt den Beweis, daß er nicht ein so zufälliges Naturobject ist, wie ein Baum, den ich treffe, sondern daß er durch die menschliche Intelligenz hindurch gegangen, Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit gewesen ist. Kommen noch Farben hinzu, so kann an einer möglichen Bedeutung noch weniger gezweifelt werden, obschon ein Farbenstrich so wenig Bestimmtes verräth, als ein Stück Holz. Ein Pfahl mit einem ausgereckten Arm, ein Wegweiser, würde dagegen schon wieder in das Symbolische übergehen. Das Mittel des Ikonismus kann nun, seiner Specification nach, entweder ein räumliches oder räumlich-zeitliches oder zeitliches sein.

α) Die räumliche Bezeichnung.

Die Phantaſie verſetzt ihre Vorſtellung in eine Anſchauung, welche im Raum als ein unbewegter Gegenſtand exiſtirt. Die Anſchauung enthält die Vorſtellung, an die ſie erinnert, nur durch die active Phantaſie; an ſich iſt ſie ihr fremd. Solche Zeichen haben noch einen großen Beiſchmack des Symboliſchen und ſind mit Symbolen oft vermengt. Hegel führt in der Encyklopädie nur die Kokarde an, und ein einziges Beiſpiel genügt auch für den Begriff der Sache. Es wäre aber anziehend, das Verſchwinden des Symboliſchen in dieſem Kreiſe des Ikonismus näher zu verfolgen. Feldbinden, eingebrannte Wappen z. B. auf den Schenkeln der Pferde, Livréekragen, ein Pfeil an einer Mauer, deſſen Spitze die Progreſſion der Hausnummer anzeigt, Spielmarken, Orden, die heraldiſchen Balken u. ſ. w. gehören hierher. Einen großen Raum nehmen hier beſonders die Wirthshausſchilde ein. Urſprünglich ſind ſie von einem ſymboliſchen Anklang geweſen; der Jäger, der Tannenbaum, der Holländer, die Roſe, Traube, das Lamm u. ſ. w. haben ſich auf beſtimmte Stände, Völker, Genüſſe bezogen. Dieſe Gaſthaustitel wurden daher auch ausgemalt. Nannte ſich ein Gaſthof nach einer Stadt, ſo war ihr Bild über ihm zu finden; nach einem Thier, eben ſo; nach einem Fürſten, gleichfalls. Die fortſchreitende Abſtraction hebt die Urſprünglichkeit ſolcher Beziehungen und Bezeichnungen auf; das Bild wird vom abſtracten Namen verdrängt, denn dieſe Schilde, die drei Schweizer, der Eichbaum u. ſ. f., ſollen in der That nur noch einen Gaſthof vom andern überhaupt unterſcheiden. Das Bildliche ſoll nur das Vorſtellen erleichtern. Da nun Gaſthöfe den Reiſenden gewidmet ſind, ſo iſt es ganz natürlich, daß die geographiſchen Bezeichnungen ſich beſonders geltend machen; Städtenamen und Völkernamen haben alſo conſequent die meiſte Gunſt, obwohl Stadt und Volk, denen die Namen entlehnt werden, der Sache ganz gleichgültig ſind. Ein Hotel de Russie z. B. iſt doch für alle Nationen offen. — Wie unendlich mannigfach eine einzige Anſchauung ſich für die Symbolik und den Ikonismus geſtalten kann, mag man in der gründlichen Monographie ſehen, welche der Arzt Döring über die Roſe geſchrieben hat: die Königin der

Blumen. Elberfeld 1835. Auch hier zeigt uns das Eine wieder die Totalität. Döring hat die Rose als Symbol für alle Lebensalter, für die mit ihnen verknüpften Leidenschaften, bei allen Völkern und Religionen mit der umfassendsten Belesenheit nachgewiesen.

β) Die räumlich-zeitliche Bezeichnung.

Die räumliche Bezeichnung gilt in ihrem ruhigen Dasein. Die Negation des Raumes ist die Zeit. Indem aber die Zeit den Raum aufhebt, entsteht die Bewegung. Die Bewegung ist die concrete Einheit von Raum und Zeit. Das Zeichen kann daher eine Anschauung im Moment der Bewegung sein. Nicht die Sache für sich, in ihrem ruhigen Dasein, hat eine Geltung, sondern nur ihre Bewegung bedeutet etwas. Sie ist das Zeichen. Wie nun der räumliche Ikonismus sich gern der Farbensymbolik anschmiegt, so der räumlich-zeitliche dem Licht, denn das Licht ist die unendliche Bewegung, welche sich und Anderes offenbart. Jedoch darf man aus solcher wahlverwandtschaftlichen Neigung keine Beschränkung machen wollen, denn auch die ganze conventionelle Mimik gehört hierher. Ein Telegraph hat nur als sich bewegender, ein significanter Blick nur im Blicken, eine Signalrakete, eine Leuchtkugel, nur im Aufsteigen, ein Schnupftuch nur im Wehen, eine Verbeugung nur im Beschreiben der Curve Bedeutung u. s. f. Wird die Bewegung von dem, auf welchen sie sich bezieht, übersehen, so muß sie wiederholt werden. Hierin liegt eine Unsicherheit und Umständlichkeit der Bezeichnung, welche eine andere eindringlichere und leichtere Form wünschenswerth macht; diese findet der Geist im Ton. Gerade die größere Vieldeutigkeit des in der Zeit verhallenden Tons zerstört das Symbolische vollends und macht ihn zum Zeichen geschickter.

γ) Die zeitliche Bezeichnung.

Die Materie erfüllt den Raum; durch sie wird aber auch die Erfüllung der Zeit mit dem Ton vermittelt, denn derselbe ist nichts, als ihre in der Succession der Zeitmomente erscheinende Erschütterung. Die Zeit an sich kann so wenig als der Raum

an sich zum Zeichen werden. Nur das als Zeit Dasein in der Zeit d. h. der Ton hat diese Befähigung. Er entspricht dem Geiste mehr als das sichtbare Zeichen, weil er sich auf den leiseren, weitergreifenden und gemüthlich tieferen Sinn des Gehörs bezieht, worüber das in der Anthropologie vom Gehörsinn Entwickelte verglichen werden muß. Der Ton kann nun:

αα) ein mechanisch durch Druck und Stoß hervorgebrachter sein. Hierher gehört das Klatschen mit den Händen, das Anklopfen, das Aufstoßen mit dem Fuß, jeder Schall, der durch ein Schlaginstrument erzeugt wird, wie Glockenklang u. s. w. Ein solcher Schall muß, um verstanden zu werden, vorher durch die Phantasie in einer bestimmten Richtung hin, also conventionell begeistet sein. Er macht nur den Eindruck, den sie ihm aus sich gibt. Händeklatschen kann eben sowohl dem Mädchen den auf der Straße wartenden Liebhaber bezeichnen sollen, als den Beifall ausströmen lassen, den wir Jemandem spenden. Schiller's Glocke ist ein colossales Beispiel, wie unendlich verschieden die Phantasie durch ihre jedesmalige Beziehung einen und denselben Klang gestalten kann. An sich ist er bei einer Brautfeier kein anderer, als bei einem Begräbniß, und doch scheint er, indem wir den uns gegenwärtigen Inhalt hineintragen, ein ganz anderer zu sein.

ββ) Der Ton kann ein organisch hervorgebrachter sein, wobei wiederum der Unterschied möglich ist, daß er noch eine mechanische Vermittelung hat, oder ohne eine solche aus der Brust unmittelbar herausgestoßen wird. Jenes ist der Fall, wenn ein Blaseinstrument, eine Pfeife, eine Trompete u. s. f. gebraucht wird; dies, wenn das organische Individuum seine Lebendigkeit in seine Stimme zusammenpreßt: der Schrei. In eine solche Entäußerung geht dann die Innerlichkeit des Subjects, sein Selbstgefühl, über. Die Willkür der Bedeutung bleibt hier die nämliche; ein Pfiff z. B. kann eben sowohl von einem Spitzbuben, als von einem auf ihn vigiliren sollenden Nachtwächter mit ganz entgegengesetzter Intention hervorgebracht werden. Ein Seufzer kann eben sowohl im Uebermaaß des Entzückens von glücklich Liebenden, als im Uebermaaß des Schmerzes von einem Elenden

ausgeſtoßen werden. Das Thier kommt nicht über dieſe Stufe der Interjection hinaus. Der Menſch iſt ſelbſt in dieſer elementariſchen Darſtellung mannigfaltiger, als das Thier; ſein Jauchzen, Seufzen u. ſ. w. hat eine viel größere Schattirung. Er vermag aber auch über die Unbeſtimmtheit des Elementariſchen dadurch hinauszugehen, daß er mittelſt ſeiner Stimmwerkzeuge in die Möglichkeit verſetzt iſt, die Vocaltöne, auf welche ſich die Interjection meiſtens beſchränkt, durch die Conſonanten in einen feſten Rahmen einzufaſſen. Er vermag dadurch den Ton zu gliedern. Der articulirte Laut iſt das Wort. Hiermit iſt eine neue, qualitativ unterſchiedene Schöpfung entſtanden. Das Wort iſt in ſeiner einfachſten Geſtalt die Sylbe d. h. die Einheit eines Vocals mit einem oder mehren Conſonanten. Das Wort wird für die Vorſtellung nicht erſt hintennach gebildet, ſondern entſteht mit ihr zugleich als der thatſächliche Beweis, daß die Anſchauung zur freien Selbſtſtändigkeit und Allgemeinheit erhoben iſt.

b) Die Sprache.

Die Phantaſie bringt für die Vorſtellung ein Zeichen hervor, welches von dem Menſchen nicht mehr als ein außer ihm exiſtirendes Daſein genommen werden kann, ſondern welches durch ihn ſelbſt geſetzt wird und, indem es flüchtig in der Zeit vorüberſchwebt, dennoch die ganze Innigkeit des Subjectes in ſich aufnehmen kann. Das Wort, der durch den Gegenſatz von Vocal und Conſonant gegliederte Laut, iſt von Seiten ſeiner inneren Geneſis das Product der Vorſtellung. Sobald die Intelligenz die Anſchauung durch die Erinnerung derſelben in ſich zur Vorſtellung verwandelt, tritt auch der entgegengeſetzte Proceß ein, daß nämlich die ideell geſetzte Anſchauung ſich wieder nach Außen kehrt und ſich im Worte verleiblicht. Der Urſprung der Sprache iſt alſo mit dem Urſprung der Vorſtellungen identiſch. Der Menſch hat nicht erſt die Vorſtellung und dann den ſprachlichen Ausdruck dafür, ſondern der Act der Bildung der Vorſtellung und der der Bildung des Wortes für ihre äußerliche Darſtellung iſt Ein und derſelbe Act. Der Menſch bringt daher ſelbſt ſeine Sprache hervor; ſie iſt eben ſo ſehr ſein Werk, als ſein Vorſtellen ſein

Thun iſt. Aber er erfindet ſie nicht, als ob ihre Exiſtenz und Beſchaffenheit von ſeiner Willkür abhängig wäre. In dieſer Hinſicht hat F. v. Baader in ſeiner Kritik der Bonald'ſchen Schrift über die Entſtehung der Sprache (Philoſ. Schriften und Aufſätze. Bd. II. 1832, S. 188) ganz Recht, zu behaupten, die Annahme, der Menſch habe ſich ſeine Sprache erfunden, ſei nicht beſſer, als die, er habe ſich ſein Daſein erfunden. Wird jedoch dieſe Seite der inneren Nothwendigkeit der Sprache in die Aeußerlichkeit verkehrt, als ob Gott dem Menſchen die Sprache ſo beigebracht habe, wie wir etwa jetzt eine fremde Sprache lernen, ſo wird der tiefe Sinn des Supernaturalismus in ſeiner polemiſchen Erhitzung gegen den raiſonnirenden Verſtand unwahr und ſelbſt lächerlich; Gott hat dem Menſchen die Sprache nicht als etwas Fertiges gegeben, ſondern den Fortgang aus der ihm anerſchaffenen Möglichkeit zur Verwirklichung derſelben ſeiner freien Thätigkeit überlaſſen. Die Bibel iſt auch hier, wie gewöhnlich, höchſt vernünftig. Nach ihr gibt Adam den Thieren ihre Namen und Gott ſanctionirt ſein Thun; wie er ſie nennte, ſollten ſie heißen. Das tiefere Sprachſtudium der neueren Zeit hat daher auch den Gedanken einer Urſprache, welche die Sprache Gottes ſelbſt geweſen und deren Weſen uns noch in der Hebräiſchen aufbehalten worden, eben ſo gut, als andere Urheiten, zerſtört, wenn auch natürlich immer noch Manche aus mißverſtandener Frömmigkeit die letztere Meinung wieder aufwärmen, wie es erſt noch 1833 von einem Deutſchen Prediger in einer Bearbeitung der Hebräiſchen Grammatik (R. Stier, Leipzig 1833, Vorrede VII) geſchehen und wie es in den nebuloſen Verirrungen des Somnambulismus, zuletzt in Dr. Steinbecks Schrift, der Dichter ein-Seher, ebenfalls hier und da vorgekommen iſt. Die Urſprache iſt nichts Anderes, als der Begriff der Sprache ſelbſt, die Allgemeinheit der Gattung, welche einer jeden beſondern Sprache eben ſo immanent iſt, als die Urpflanze jeder Pflanze, der Urſtaat jedem Staat u. ſ. f. Unter den mancherlei Arbeiten, welche das comparative Sprachſtudium hervorgebracht hat, iſt auch ein kleiner Verſuch zu erwähnen, der mit der Hegel'ſchen Philoſophie in einem engeren Verhältniß ſteht: Wiſſenſchaft der Gram-

matik von G. L. Städler. Berlin 1833. 8. Bei einer tieferen Kenntniß des Logiſchen und Phyſiologiſchen hätte der Verfaſſer wohl viel weiter kommen können. Gegenwärtig iſt durch die Einleitung, welche W. v. Humboldt ſeinem Werk über die Kawiſprache auf der Inſel Java gegeben hat: über die Verſchiedenheit des menſchlichen Sprachbaues, Berlin 1836, 4., eine ganz neue Epoche in die Philoſophie der Sprache eingetreten und wenn man von dieſem herrlichen Werk auf dasjenige zurückſieht, welches zu den berühmteſten Incunabeln dieſer Sphäre gehört: Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik von Jakob Harris, übersetzt von Ewerbeck, nebst Anmerkungen von Wolf. Halle 1788. 8., ſo muß man die ungeheuren Fortſchritte der Forſchung bewundern und darf hoffen, daß eine Philoſophie der Sprache vielleicht ſchon in einigen Decennien möglich wird.

Die Philoſophie der Sprache wurde ſchon von den Griechiſchen und Römiſchen Philoſophen eifrig betrieben. S. darüber Laurenz Lersch: die Sprachphilosophie der Alten, dargestellt 1) an dem Streit über Analogie und Anomalie der Sprache; 2) an der historischen Entwicklung der Sprachkategorieen; 3) an der Geschichte ihrer Etymologie. 3 Thle. Bonn 1838—41. — Unter den Neueren waren es Leibnitz und Locke, welche zur Unterſuchung der Spracherzeugung getrieben wurden, weil jener das Angeborenſein der Ideen, dieſer das Gegentheil behauptete. Locke's Unterſuchungen im dritten Buch ſeines Werkes über den menſchlichen Verſtand ſind äußerſt ſchätzbar und haben den Engliſchen und Franzöſiſchen Arbeiten ähnlicher Art das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch zu Grunde gelegen. Der als trocken verſchrieene aber gründliche Lambert war es ſodann, welcher in ſeinem Neuen Organon, Leipzig 1764, Th. II., in der Semiotik oder der Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge einen Fortſchritt verſuchte. Darüber, daß die Unterſuchung des Begriffs der beſonderen Redetheile von der des Verbums als der ſprachlichen Primitivform ausgehen müſſe, war er ſchon entſchieden (S. 86 ff.). Die Kant'ſche Schule brachte erſt ſpät, Königsberg 1805, ein Buch über dieſen Gegen-

ſtand: Philoſophiſche Principien einer allgemeinen Sprachlehre nach Kant und Sacy in einer ausführlichen Recenſion der Grundſätze des Letzteren. Da Sacy im Allgemeinen dem Lockeanismus anhing, ſo iſt dies Buch nur eine, übrigens für die Lateiniſche Sprache recht brauchbare, Syntheſe der Locke'ſchen Pſychologie und der Kant'ſchen Kategorieenlehre.

Fichte lieferte im Philoſophiſchen Journal Bd. I, Heft III und IV, 1795, S. 255—326 eine ſchöne Abhandlung: von der Sprachfähigkeit und dem Urſprung der Sprache, worin er eigentlich das erwies, was Herder in der bekannten Preisſchrift für die Berliner Akademie mehr ahnungsvoll ausgeſprochen hatte. Fichte ſagt unter Anderem S. 303: „Die erſten Wörter waren gewiß ganze Sätze. Sie faßten, vielleicht in einer einzigen Sylbe, welche wiederholt werden konnte, ein Subſtantiv und ein Zeitwort in ſich, z. B. die Nachahmung des Löwengebrülls deutete der Horde an, es komme ein Löwe. — Man hat behauptet, die erſten Worte ſeien Zeichen des Vergangenen geweſen. Dies läßt ſich aber nicht wohl annehmen: denn, wenn dieſe Worte das Geſchehene hätten bezeichnen ſollen, ſo mußten vergangene und gegenwärtige Zeit ſchon genau von einander geſondert geweſen ſein, und zum Behuf dieſer Unterſcheidung beide ein beſtimmtes Zeichen gehabt haben. Die erſten Worte waren vielmehr ſo unbeſtimmt wie möglich; ſie bezeichneten keine beſtimmte Zeit, ſondern waren blos aoriſtiſch; es wurde das Vergangene und Gegenwärtige zugleich ausgedrückt; z. B. ein Löwe will eine Horde anfallen. Dies kündigt der, welcher es ſieht, durch ein Geſchrei an, und drückt dadurch die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit zugleich aus, denn er zeigt dadurch an, daß er den Löwen geſehen habe, daß er ſie darauf aufmerkſam machen, und ihnen die Folgen von deſſen Annäherung anzeigen wolle, damit ſie ſich zu gemeinſchaftlicher Vertheidigung rüſten können. — Alſo die erſten Worte faßten in ſich ein Subſtantiv und ein Zeitwort. Das Tempus war der Aoriſt, die Perſon ganz gewiß die dritte; denn die Urſprache fängt an mit dem Erzählen, und der Ton der Erzählung redet in der dritten Perſon. — Die erſten Zeitwörter waren weder Activa, noch Paſſiva, ſondern Neutra. Denn

das Neutrum bezeichnet einen Zustand, der durch sich selbst bestimmt ist, der folglich auch, seiner Einfachheit wegen, am frühesten zum Bewußtsein und zur Bezeichnung kommen mußte. — Für alles das, was wir hier über die ursprüngliche Gestalt der Zeitwörter sagen, können die Wurzelwörter der orientalischen Sprachen zur Bestätigung dienen: diese sind Neutra, haben aoristische Zeitbedeutung, und gehen von der dritten Person aus. — Jedes Ding wurde in der Ursprache in seiner höchsten Eigenthümlichkeit ausgedrückt."

Die ausführlichste Behandlung der Sprachphilosophie, angeschmiegt an die Deutsche Sprache, hat uns in neuester Zeit K. J. Becker in seinem: Organism der Sprache, zweite Ausgabe, Frankfurt a. M. 1841, gegeben. Er erklärt sich in der Vorrede dieser Ausgabe sehr gut über das Verhältniß des Logischen zum Sprachlichen, daß nämlich die Denkformen in den Sprachformen an sich enthalten seien, aber nicht in der Weise, als ob die Sprache, welcher das sinnliche Element wesentlich ist, die Denkgesetze nach einer äußerlichen Systematik in sich hervorbrächte. „Die Sprache, sagt er S. XV, ist freilich nicht die Mutter der Logik, aber sie ist die Erscheinung des Gedankens, daher treten uns die in dem Gedanken waltenden Gesetze in der Sprache, gleichsam verkörpert, in lebendiger Anschaulichkeit entgegen." Und in Betreff der unendlichen Mannigfaltigkeit, mit welcher das Logische in der Individualisirung der verschiedenen Sprachen sich darstellen muß, bemerkt er S. XVIII richtig: „Zugegeben muß auch werden, daß der Lautstoff sich zuweilen von der Herrschaft des Denkgesetzes mehr oder weniger frei gemacht und eine selbstständige Entwicklung scheint begonnen zu haben, so daß diese Entwicklung wieder auf das logische Element mag zurückgewirkt haben. Aber diese Abweichungen und oft geheimnißvollen Verhältnisse der einzelnen Sprachen werden von dem Gewichte des allen Sprachen Gemeinsamen oder doch aus den Denkgesetzen Verständlichen so überwogen, daß es, mit diesem verglichen, fast verschwindet."

Die Sprache nicht als freies Zeichen der Intelligenz zu erkennen, führt zu dem Unsinn, gegen welchen schon Platon

im Kratylos kämpfte, daß das Wort die Sache auch in ihrer Unmittelbarkeit reproduciren, das Wort grün z. B. auch Grünes zeigen solle.

Humboldt hat durch seine tiefe Auffassung eine Menge von Ansichten vernichtet, welche mit dem Begriff des Geistes schwer zu vereinigen waren, z. B. die, daß die Sprache aus dem Bedürfniß der Mittheilung entsprungen sei. Weil man sich durch das Sprechen mittheilt, so schloß man, müsse seine primitive Genesis bereits einen teleologischen Charakter gehabt haben. Humboldt hat dagegen gezeigt, daß nicht blos die Richtung nach Außen das Wort hervorgepumpt, sondern daß der Mensch auch aus freier Lust, in schöpferischem Spieltriebe, das Wort erzeugt habe. Nicht, weil er spricht, ist er vernünftig, sondern, weil er vernünftig ist, spricht er.

Die Elemente der Sprache, auf welche es für die vom uns zu steckenden Grenzen ankommt, sind α) die Lautbildung; β) die Immanenz des Logischen in der Sprache; γ) die Zusammenordnung der Wörter zum Satz. — Physiologisch ist das Sprechen in der Lautbildung durch die Structur des individuellen Organismus bedingt, der wiederum mit einem besonderen System der Atmosphäre, des Terrains, zusammenhängt. Nach dem Vorherrschen eines der Elemente der Sprachwerkzeuge kann sich der Ton vorzugsweise als Kehlton, Lippenton, Zungenlaut u. s. f. ausarbeiten. In dieser Natürlichkeit kann er das Tönende onomatopoetisch wiederholen. Das Sichtbare, namentlich so weit es selbst noch zugleich als tönendes erscheint, kann er auch noch in symbolischen Lauten darstellen. Aber für Anschauungen, welche weder dem Ohr noch dem Auge, sondern der Innerlichkeit angehören, ist weder jene directe noch diese indirecte, sondern höchstens eine analogische an die Aehnlichkeit des Inhaltes erinnernde Form möglich.

α) Das etymologische Sprachelement.

Die Sprache ist also die Darstellung der Vorstellung in einem von dem Geist selbst mittelst seiner Leiblichkeit hervorgebrachten

Laut. Wie derselbe überhaupt als Product der Stimme möglich ist, das zu untersuchen, gehört in die Physiologie. Diese Naturseite der Sprache ist durch die Differenz des Klima's, der Race, der Beschäftigung u. s. w. unendlicher Modificationen fähig. Der Mensch wird durch seine Intelligenz zum Aussprechen des Lautes gedrängt. Wir müssen voraussetzen, daß die prästabilirte Harmonie der subjectiven Intelligenz mit ihren Sprachwerkzeugen selbst bei dem Taubstummen mitwirkt, so daß er im Anschauen der Bewegung des Mundes mit den Augen nicht blos sieht, sondern gleichsam hört, d. h. die Uebereinstimmung des Gesagten und der dafür gesetzten Zeichen, die er nie mit dem Ohr vernimmt, in sich fühlend nachbildet. Es lag nun nahe, zu vermuthen, daß zwischen der Sache, welche der Laut darstellen soll, und zwischen diesem selbst eine Wahlverwandtschaft statt finden müsse. Man hat die Bedeutung jedes Vocals und Consonanten und die onomatopoetische Angemessenheit der einzelnen Wörter zu ihrem Inhalt seit jeher mit Vorliebe untersucht. Ich kann nichts Besseres thun, als über diesen wichtigen Punct Humboldt's Ansicht a. a. O. S. XCIV ff. anführen. Er unterscheidet „eine dreifache Bezeichnung der Begriffe:

αα) die unmittelbar nachahmende, wo der Ton, welchen ein tönender Gegenstand hervorbringt, in dem Worte so weit nachgebildet wird, als articulirte Laute unarticulirte wiederzugeben im Stande sind. Diese Bezeichnung ist gleichsam eine malende, so wie das Bild die Art darstellt, wie der Gegenstand dem Auge erscheint, zeichnet die Sprache die, wie er vom Ohre vernommen wird. Da die Nachahmung hier immer unarticulirte Töne trifft, so ist die Articulation mit dieser Bezeichnung gleichsam im Widerstreite; und je nachdem sie ihre Natur zu wenig oder zu heftig in diesem Zwiespalte geltend macht, bleibt entweder zu viel des Unarticulirten übrig, oder es verwischt sich bis zur Unerkennbarkeit. Aus diesem Grunde ist diese Bezeichnung, wo sie irgend stark hervortritt, nicht von einer gewissen Rohheit freizusprechen, kommt bei einem reinen und kräftigen Sprachsinn wenig vor, und verliert sich nach und nach in der fortschreitenden Ausbildung der Sprache.

ββ) Die nicht unmittelbar, ſondern in einer dritten dem Laute und dem Gegenſtande gemeinſchaftlichen Beſchaffenheit nachahmende Bezeichnung. Man kann dieſe, obgleich der Begriff des Symbols in der Sprache viel weiter geht, die ſymboliſche nennen. Sie wählt für die zu bezeichnenden Gegenſtände Laute aus, welche theils an ſich, theils in Vergleichung mit anderen, für das Ohr einen dem des Gegenſtandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen, wie ſtehen, ſtätig, ſtarr den Eindruck des Feſten, das Sanskritiſche li, ſchmelzen, auseinandergehen, den des Zerfließenden, nicht, nagen, Neid den des fein und ſcharf Abſchneidenden. Auf dieſe Weiſe erhalten ähnliche Eindrücke hervorbringende Gegenſtände Wörter mit vorherrſchend gleichen Lauten, wie wehen, Wind, Wolke, wirren, Wunſch, in welchen allen die ſchwankende, unruhige, vor den Sinnen undeutlich durcheinandergehende Bewegung durch das aus dem an ſich ſchon dumpfen und hohlen u verhärtete w ausgedrückt wird. Dieſe Art der Bezeichnung, die auf einer gewiſſen Bedeutſamkeit jedes einzelnen Buchſtabens und ganzer Gattungen derſelben beruht, hat unſtreitig auf die primitive Wortbezeichnung eine große, vielleicht ausſchließliche Herrſchaft ausgeübt. Ihre nothwendige Folge mußte eine gewiſſe Gleichheit der Bezeichnung durch alle Sprachen des Menſchengeſchlechts hindurch ſein, da die Eindrücke der Gegenſtände überall mehr oder weniger in daſſelbe Verhältniß zu denſelben Lauten treten mußten. Vieles von dieſer Art läßt ſich noch heute in den Sprachen erkennen, und muß billigerweiſe abhalten, alle ſich antreffende Gleichheit der Bedeutung und Laute ſogleich für die Wirkung gemeinſchaftlicher Abſtammung zu halten. Will man aber daraus, ſtatt eines die geſchichtliche Herleitung beſchränkenden oder die Entſcheidung durch einen nicht zurückzuweiſenden Zweifel aufhaltenden, ein conſtitutives Princip machen und dieſe Art der Bezeichnung als eine durchgängige in den Sprachen beweiſen, ſo ſetzt man ſich großen Gefahren aus und verfolgt einen in jeder Rückſicht ſchlüpfrigen Pfad. Es iſt, anderer Gründe nicht zu gedenken, ſchon viel zu ungewiß, was in den Sprachen ſowohl der urſprüngliche Laut, als die urſprüngliche Bedeutung der Wörter geweſen; und doch kommt hierauf Alles an. Sehr

häufig tritt ein Buchſtabe nur durch organiſche oder zufällige Verwechslung an die Stelle eines andern, wie n an die von l, d von r; und es iſt jetzt nicht immer ſichtbar, wo dies der Fall geweſen iſt. Da mithin daſſelbe Reſultat verſchiedenen Urſachen zugeſchrieben werden kann, ſo iſt ſelbſt große Willkürlichkeit von dieſer Erklärungsart nicht auszuſchließen.

γγ) Die Bezeichnung durch Lautähnlichkeit nach der Verwandtſchaft der zu bezeichnenden Begriffe. Wörter, deren Bedeutungen einander nahe liegen, erhalten gleichfalls ähnliche Laute; es wird aber nicht, wie bei der eben betrachteten Bezeichnungsart, auf den in dieſen Lauten ſelbſt liegenden Charakter geſehen. Dieſe Bezeichnungsweiſe ſetzt, um recht an den Tag zu kommen, in dem Lautſyſteme Wortganze von einem gewiſſen Umfang voraus, oder kann wenigſtens nur in einem ſolchen Syſteme in größerer Ausdehnung angewendet werden. Sie iſt aber die fruchtbarſte von allen, und die am klarſten und deutlichſten den ganzen Zuſammenhang des intellectuell Erzeugten in einem ähnlichen Zuſammenhange der Sprache darſtellt. Man kann dieſe Bezeichnung, in welcher die Analogie der Begriffe und der Laute, jeder in ihrem eigenen Gebiete, dergeſtalt verfolgt wird, daß beide gleichen Schritt halten müſſen, die analogiſche nennen."

β) Das grammatiſche Sprachelement.

In der Naturſeite der Sprache wurzelt ihre Individualität. Außer der eigenthümlichen Lautbildung wird auch die Maſſe der urſprünglichen Wörter durch den beſondern Kreis der Weltanſchauung, in welchem ein Volk lebt, beſtimmt. Dem etymologiſchen Element als dem, worauf ſich die Ungleichheit der Sprachen begründet, ſteht das logiſche gegenüber. Da wir hier die Sprache als ein Moment in der Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes betrachten, nicht eine iſolirte Unterſuchung derſelben vornehmen, ſo ſind wir in dem Vortheil, die Bedingungen ihrer Erzeugung ſchon hinter uns zu haben. Im abgeſchloſſenen Syſtem der Philoſophie muß von der Pſychologie die Logik als das Syſtem der reinen d. h. auf die Natur und den Geiſt ſich gleichmäßig beziehenden Kategorieen ſchon vorausgeſetzt werden. Für den Begriff

der Sprache aber ist der ganze bisherige Verlauf, der Begriff der Naturbestimmtheit des Geistes, des Bewußtseins, des Anschauens u. s. w. die Vermittelung. Schon aus der Weitläufigkeit derselben kann man die hohe Bedeutung der Sprache ermessen. Wir haben also die Genesis derselben fortwährend erarbeitet und schon die Einsicht gewonnen, daß der Geist an sich wesentlich vernünftig ist, wenn gleich er sich der Kategorieen nicht in ihrer abstracten Reinheit und in ihrer gegenseitigen Relation ausdrücklich bewußt zu sein braucht, was erst die That der speculativen Bildung ist. Dies wurde oben im Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins auseinandergesetzt. Weil nun der Geist an sich Vernunft ist, so durchwirkt er unbewußt die Sprache mit den Kategorieen. Das Verbum, Substantivum, Adjectivum, die Präposition, die Flexion u. s. w. entstehen auf diese Weise. Wie nun die Sprachen von Seiten ihrer natürlichen Individualität sämmtlich differiren und selbst das Individuum seine Eigenheit darin geltend macht, so stimmen sie in Ansehung des Logischen sämmtlich überein. Die Vernunft ist die göttliche Allgemeinheit, welche keine Sprache verleugnet. Aristoteles knüpfte daher sogar seine logischen Untersuchungen an die Analyse der Sprache an. Der besondere Unterschied der Sprachen entsteht allerdings erst durch das Verhältniß, welches in einer Sprache die Masse der Vorstellungen zu dem System der logischen Formen hat, wie weit diese in das Besondere entwickelt oder wie weit sie in einem embryonischen Zustande zurückgeblieben sind. So ist das logische Element z. B. in der Griechischen Sprache ungleich mehr entwickelt, als in der Hebräischen. Der zufälligen, durch Natur und Geschichte modificirten etymologischen Bildung ist also die logische Bestimmtheit als die in allen verschiedenen Sprachen sich selbst gleiche Nothwendigkeit immanent. Aus ihr geht die Gliederung der Sprache in die sogenannten Redetheile hervor, worin die logischen Kategorieen als grammatische in der Weise erscheinen, daß die Bestimmungen des Begriffs als Subject, Prädicat und Copula sich alle übrigen des Seins und Wesens, also der Qualität und Quantität, der Substantialität und Accidentalität, der Causalität und Wechselwirkung, subsumiren.

γ) Das ſyntaktiſche Sprachelement.

Das grammatiſche Element hat zu ſeinem Inhalt die einfachen Formen, welche ihr Princip in den logiſch-metaphyſiſchen Kategorieen haben. Das Sprechen entſteht nicht ſo, daß erſt ein einzelnes Wort hervorgebracht und dies mit andern mit kluger Abſichtlichkeit in Zuſammenhang geſetzt würde, ſondern, wie Humboldt ſo ſchön nachgewieſen, das einzelne Wort entſteht immer aus einem Zuſammenhange, ſollte es auch nur allein ausgeſprochen werden. Die Sprache fängt ſchon mit dem Satze an, wenn gleich er noch nicht vollſtändig, nur erſt fragmentariſch erſcheint. Der ſprachbildneriſche Menſch faßt einen Gegenſtand in beſtimmter Beziehung auf und dieſe ſpiegelt ſich ſogleich im Ausdruck. Wenn ich den Baum proſaiſch der Nahrung wegen, die er mir gibt, oder des Holzes halber, das ich aus ihm herausſchlagen kann, anſchaue, ſo ſteht er für mich in einer ganz andern Beleuchtung da, als wenn ich ihn poetiſch in der Schönheit ſeiner Erſcheinung auffaſſe; auch hier kommt es freilich noch auf den ſpeciellen Sinn an, ob ich eine Linde z. B. mit dem Geruch in der Süßigkeit ihres Duftes, oder mit dem Auge in der pittoresken Entfaltung ihrer Laubmaſſen, oder mit dem Ohr im linden Säuſeln ihrer Zweige aufnehme. Der Zuſammenhang, in welchem der Menſch anſchaut und vorſtellt, ſoll aber auch durch die Sprache reproducirt werden. Die Beugungen der Subſtantive, die Abwandlungen der Zeitwörter, die Adjectiva und Adverbien, die Präpoſitionen, deren jede der epigrammatiſche Ausdruck einer Kategorie iſt, endlich die am Späteſten entſtehenden Pronomina, werden die Mittel dazu. Der Zuſammenhang fordert aber, daß ein Subject durch ein Prädicat beſtimmt, alſo die Einheit des Prädicates mit dem Subject geſetzt werde. So entſteht der Satz. Der Form nach iſt der Satz ein Urtheil, allein es iſt nicht nothwendig, daß jeder Satz dem logiſchen Begriff des Urtheils als Ausdruck der Wahrheit entſpreche, weshalb ihn Hegel ausdrücklich das grammatiſche Urtheil genannt hat; Sätze, wie: ich habe gut geſchlafen, oder: präſentirt's Gewehr, ſeien des Namens eines Urtheils, nämlich im wiſſenſchaftlichen Sinn, nicht würdig. Mit dem ſyntaktiſchen Element geht die Sprache aus

dem Grammatiſchen im weiteren Sinne des Wortes in das rhetoriſche Gebiet über. Es unterſcheidet ſich der Rhythmus der Periodologie ſogleich als eine poetiſche und proſaiſche. Die Formen des Haupt- und Nebenſatzes, der Beiordnung und Unterordnung der Sätze, des einfachen und zuſammengeſetzten Satzbaues ſind ſich für beide gleich.

Die Sprache gibt den Empfindungen und Anſchauungen des Menſchen ein höheres Daſein, als ſie in ihrer Unmittelbarkeit haben, denn das Wort vergeiſtigt die Sache. Als Empfindung iſt die Intelligenz ganz ſubjectiv in ſich abgeſchloſſen. So verhält ſich auch das Thier, das ſein Empfinden laut werden läßt, und dadurch daſſelbe auch anderen Thieren mitzutheilen vermag, was aber noch kein Sprechen iſt, obwohl man den Gedanken einer Thierſprache gefaßt hat und unſere Deutſche Literatur von einem gewiſſen Wenzel ſogar eine Monographie über die Ameiſenſprache beſitzt. Mittheilung der Empfindung iſt übrigens ſchon ein falſcher Ausdruck, denn die Empfindung an ſich iſt unübertragbar. Nur die Möglichkeit iſt vorhanden, Andere anzuregen, daſſelbe zu empfinden. Die Sprache iſt hierzu unzweifelhaft das vollkommenſte Mittel, denn ſie vermag den beſonderen Inhalt der Empfindung zur Vorſtellung zu bringen, welche in einem Andern, dem ſie gegeben wird, ſich wieder bis zur Empfindung incarniren kann. Der Inhalt der Empfindung kann das Allgemeine ſein, Tugend, Staat, Menſchheit, Gott, allein als Empfindung iſt er in die Einzelheit der Subjectivität verſenkt; als ausgeſprochene Vorſtellung hingegen iſt er in ſeiner Allgemeinheit, denn der Einzelne kann gar nicht ſprechen, ohne aus ſeiner individuellen Beſchränktheit herauszugehn und den Boden der Allgemeinheit zu betreten. Das Wort, das nur Einzelnes, nur das Seinige zu ſagen meint, verkehrt ſich ihm im Munde, denn es iſt eine Münze aus dem allgemeinen Schatz ſeines Volksgeiſtes, der er freilich das Gepräge durch ſeine Individualität modificiren, nicht aber es verwiſchen kann. Auch im wüſten Durcheinander eines Jargons, z. B. in den Gaunerſprachen, oder in den eigenſinnigſten Sprachindividualiſirungen, wie bei einem Fiſchart oder Grafen v. Schlabrendorf, ſchimmert überall

das Capital durch, von welchem entlehnt ward. Die Sprache befreiet also den Menschen von der Unbestimmtheit des Fühlens und Anschauens und macht ihm den Inhalt seiner Intelligenz zu seinem Eigenthum. Jedoch hat er auch wieder, was abermals Humboldt trefflich durchführt, an einer bestimmten Sprache eine gewisse Schranke, welche ihm einen Kampf mit ihr bereiten kann, in welcher Beziehung die Sprachen nach verschiedenen Seiten hin ungleichen Werth haben. Das Erlernen mehrer Sprachen und das Einbürgern von Fremdwörtern, die von vornherein eine Singularität des Vorstellens bewirken, ist unstreitig ein sehr geeignetes Mittel, über die Einseitigkeiten einer Sprache hinauszukommen.

Die Vorstellung ist ein Inneres; das Zeichen für sie, das Wort, ein Aeußeres. Als Gesprochenes ist es ein rein verschwindendes, denn der Ton existirt nur so lange, als er producirt wird. Daraus ergibt sich das Streben, die Flüchtigkeit und Unsichtbarkeit der Existenz zu negiren und den Ton für die Anschauung des Gesichts darzustellen. Dies materielle Zeichen für die Sprache, worin sie eine für die Dauer gemachte Form empfängt, die zugleich von dem Affect und der physiologischen Beschränktheit der sprechenden Individualität sich befreiet hat, ist:

c) die Schrift.

Mit der Schrift kehrt also die Intelligenz aus der Bezeichnung durch den Ton zum räumlichen Ikonismus zurück, der aber, indem er die Bestandtheile des Wortes sondert und eine Uebersicht vieler Vorstellungen möglich macht, wieder auf die Deutlichkeit und den Umfang des Vorstellens auf das Günstigste zurückwirkt. Wie die Sprache eine Wiedergeburt der Vorstellungen, so ist die Schrift eine Wiedergeburt der Sprache. Die Bildung der Schrift durchläuft aber, bevor sie die äußerste Abstraction erreicht, alle Momente der theoretischen Intelligenz. Der Aufmerksamkeit entsprechend ist sie α) Notenschrift; β) der Reproduction der Anschauung entsprechend Bilderschrift; γ) der Selbstständigkeit der productiven Phantasie als der Zeichen machenden entsprechend

Buchſtabenſchrift. Zwiſchen der Bilderſchrift und Buchſtabenſchrift die Tonſprache als Mitte zu ſetzen, wie Michelet thut, iſt falſch.

α) Die Notenſchrift.

Sie iſt weiter nichts, als die Erinnerung an etwas durch ein willkürlich dafür beſtimmtes Zeichen, in deſſen Engheit und Dürftigkeit die Intelligenz erſt den erfüllenden Inhalt hineintragen muß. Es wird in einen Faden ein Knoten geſchlungen, oder in ein Stück Holz, in einen Stein ein Strich eingekerbt, der nun ganz willkürlich den Verlauf eines Jahres, die Geburt oder den Tod eines Menſchen u. ſ. f. bezeichnen ſoll. So finden wir die Schrift bei wilden Völkern. Die Keilſchrift auf den Trümmern von Perſepolis iſt noch von dieſer Stufe ausgegangen. Auch die Chineſiſchen Kua's zeigen eine ſolche Abſtraction, die jedoch ſchon wieder in das Symboliſche hinüberſchwankt. In unſern Zahlen und in unſerer muſikaliſchen Notenſchrift haben auch wir noch dieſe Stufe als ein Moment unſerer Semiotik. — Dieſe Zeichenſchrift ſtellt weder einen ſymboliſchen Reflex der Vorſtellung, noch einen Laut dar, ſondern ballt embryoniſch ganze Vorſtellungsmaſſen willkürlich in eine Anſchauung zuſammen.

β) Die Bilderſchrift.

Der Gegenſatz dieſer abſtracten Bezeichnung iſt die concrete, welche die Anſchauung maleriſch in einem Bilde wiederholt. Hier tritt allerdings eine gewiſſe Unfehlbarkeit an die Stelle der tauſendfältigen Möglichkeit, welche dem abſtracten Zeichen anklebt, das nur die Aufmerkſamkeit aufreizen und zu einer Vorſtellung oder gar einer Reihe von Vorſtellungen den Anſtoß geben ſoll. Ein Löwe, ein Menſch, ein Schwert u. ſ. f. ſprechen das Bild durch ſich ſelbſt aus, was ſie ſind. Allein die Deutlichkeit der Bilderſchrift iſt doch nur eine halbe, weil die Darſtellung des eigentlichen Zuſammenhangs der einzelnen Elemente auch bei einer großen Virtuoſität des Zeichnens immer ſchwierig bleibt. Noch hemmender aber wirkt die Nothwendigkeit einer umſtändlichen Breite, die bei jeder Veränderung, welche angedeutet werden ſoll, immer wieder das Ganze nur in einem etwas andern

Complex wiederholen muß. Bedenkt man die Natur dieſer Darſtellung, ſo wird man ſich über die unendlichen Tautologieen der Aegyptiſchen Hieroglyphik nicht wundern. Dieſe hat übrigens, den neueren Forſchungen zufolge, das Ausgezeichnete, daß ſie ſelbſt in ſich zur Negation der Bildlichkeit fortgegangen iſt, indem ſie die Hieroglyphen phonetiſch machte und ſo den Weg zur Buchſtabenſchrift eröffnete. Vgl. die entſcheidende Abhandlung von W. v. Humboldt über den Zuſammenhang von Sprache und Schrift im Anhang zum zweiten Band der Kawiſprache. Es unterſcheidet ſich eigentlich: 1) die kyriologiſche Bilderſchrift als wirkliche Copie der Anſchauung; 2) die ſymboliſche Bilderſchrift als Andeutung der Anſchauung, indem entweder ein Theil für das Ganze, oder eine verwandte Vorſtellung für eine andere, eine ſinnliche für eine geiſtige geſetzt wird. Die Chineſiſche Figurenſchrift gehört auch noch hieher, indem ihre Zeichen die Abbreviaturen urſprünglicher Symbole ſind. Sie zählt 214 ſolcher Schlüſſel z. B. das Zeichen des Holzes und darunter das des Lichts bedeutet Feuer. 3) Die phonetiſche Hieroglyphik, worin Anfangsbuchſtaben den Laut darzuſtellen beginnen.

γ) Die Buchſtabenſchrift.

Die Bilderſchrift kann das Abſtracte z. B. den Gedanken des Verhältniſſes oder den von Urſach und Wirkung, Anfang und Ende u. dgl. nicht abſtract, ſondern nur ſymboliſch ausdrücken. Sie erhält daher den Geiſt im Kreiſe des Anſchauens und Vorſtellens und verhindert ſeine freie Erhebung zum Denken, (weshalb wir conſequent bei den Aegyptiern keine Philoſophie finden. Hätte zwiſchen Indien und Aegypten, wie man analogiſch und inductoriſch in neuerer Zeit noch öfter annimmt, ein Koloniſationsverhältniß ſtatt gefunden, ſo bliebe eine Hauptfrage, warum wir denn von dem Sanskrit als Literatur und Schrift im Aegyptiſchen gar nichts wieder entdecken? In meiner Naturreligion, 1831, S. 270, habe ich dieſe Frage ſchon einmal gethan. Die Uebereinſtimmung einzelner Wörter, welche v. Bohlen beſonders premirt, kann nicht beweiſend ſein, denn aus dem Deutſchen kann man noch mehr Wörter finden, welche mit Indiſchen über-

einkommen, und doch wird kein Menſch die Germanen für eine Indiſche Kolonie ausgeben. Die Architektur aber hat nur eine allgemeine Aehnlichkeit, im Beſondern aber die beſtimmteſten, weſentlichſten Abweichungen, ein Punct, der von Gau in ſeinen Nubiſchen Denkmalen ſchon entſchieden hervorgehoben worden. Daß von den Briten nach Aegypten im Krieg mit Frankreich herübergeſchiffte Seapoys die Aegyptiſchen Götterbilder adorirten, worauf auch Ideler noch jüngſthin ein Gewicht legte, beweiſt auch nichts, denn dieſe guten Leute würden ebenſowohl vor Mexikoiſchen Götzen als vor heimathlichen ſich in den Staub geworfen haben. Hier dürfen wir Europäer uns ein viel gründlicheres Urtheil zutrauen, als dieſer vox populi. Die Kaſtenverhältniſſe aber beweiſen gar nichts, denn auf einer gewiſſen Stufe der Freiheit erſcheinen ſie überall als die Form, in welcher ſich die ſtändiſche Gliederung zunächſt als Erſtarrung des Unterſchiedes ſetzt. Die ganz anderen, beweglicheren Verhältniſſe des Aegyptiſchen Kaſtenweſens gegen das Indiſche gehen bei aller ſonſtigen Identität ſchon daraus hervor, daß ihr Untergang möglich war.) Die Bilderſchrift widerſpricht, wenn ſie ſich als letzte Form der Darſtellung fixirt, dem Fortſchritt der Intelligenz vom Vorſtellen zum Denken. Kommt es dazu, ſo muß auch eine abſtractere Form des Zeichens eintreten. Im Aegyptiſchen bedeutet z. B. der Fiſch außer ſich ſelbſt auch die Vorſtellung des Haſſes. Welche breite und ganz individuelle Vermittelung erfordert es nun nicht, mit dem Bilde des Fiſches gerade dieſe Vorſtellung zu verbinden! Daß den meiſten Alphabeten urſprünglich eine bildliche Bezeichnung zu Grunde liegt, ſcheint kaum zu bezweifeln. Ein ſich recht markirender Gegenſtand wurde ſeines Anfangslautes halber Repräſentant dieſes Lautes überhaupt: er wurde Buchſtabe. Sowohl die Geſtalt der Buchſtaben als noch mehr ihre Benennung führt in vielen Alphabeten auf dieſen Urſprung, wie wenn z. B. im Hebräiſchen ב, Haus, das Zeichen für den B Laut überhaupt wurde; oder im Runenalphabet die Birke u. ſ. w. Selbſt vom Chineſiſchen hat Abel-Remûſat in ſeinen Mélanges Asiatiques dies zu zeigen verſucht. Der Proceß, wodurch das bildliche Element in das phonetiſche übergeht und der im Aegyptiſchen

nach allen Stadien verfolgt werden kann, ist ganz einfach die Abbreviatur. Wie ich aber ganz willkürlich Namen erfinden kann, so kann ich auch eben so willkürlich Schriftzeichen erfinden. Die Geheimschriften z. B. sind eine solche Willkür. Die Schriftsprache ist, weil sie in der Nothwendigkeit des Geistes liegt, von den Völkern ebenfalls als eine göttliche Erfindung mit Fug und Recht gepriesen worden. Die Aegyptier verehrten sie in Thaaut. Doch muß ein Volk weiterkommen, welches diese Erfindung, die so Vieles voraussetzt, gar nicht erst zu machen braucht. Es ist ein schöner Zug des Griechischen Geistes, daß er sich die Schrift nicht erfand, sondern das Alphabet von fremdher nahm, denn diese Reinheit der Bezeichnung mußte ein mächtiger Hebel seiner Intelligenz werden, insofern sie die Abstraction sehr erleichterte; zwischen einem α, β u. s. w. und den dadurch bezeichneten Lauten ist gar kein innerer, nur ein äußerer Zusammenhang. Und doch hat ein geschriebenes Wort eine gewisse Seelenhaftigkeit; es ist nicht blos eine schlechte Abstraction, sondern hat etwas Anschauliches, das eine wunderbare Wirkung übt, so daß man im Sprechen endlich das Wort beständig in seiner Schriftgestaltung vor sich haben kann.

Indem nun der Geist in der Form der Sprache das Reich der Vorstellungen besitzt, hat er sich in der Productivität der freien Phantasie vollendet und kann er sich der Vorstellungen in der Form der Wörter erinnern. Diese Thätigkeit ist nicht das Wiedererinnern der Einbildungskraft, sondern die abstractere Reproduction des Gedächtnisses. Thiere haben daher wohl Erinnerung, die mehr oder weniger verworren ist, aber kein menschliches Gedächtniß, denn dies setzt die Gestaltung der Anschauung nicht nur zur Vorstellung, sondern auch der Vorstellung zum Wort voraus.

III.

Das Gedächtniß.

Die Sprache ist das höchste Mittel, welches der Geist zu seiner Darstellung hat. Das Materielle und Ideelle, Phantasie und Vernunft, Gefühl und Verstand, Bild und Begriff, durchdringen sich in ihr bis zur tiefsten Innigkeit. Ueber die Sprache

hinaus fehlt der Intelligenz jedes höhere Organ; sie muß endlich zu allem Andern hinzutreten und es interpretiren. Da sie nun des Geistes eigene Schöpfung ist, da die Vorstellung und das sie ausdrückende Wort Zwillinge sind und dies mit jener zugleich als eine fertige Pallas dem sinnenden Menschenhaupt entspringt, so kann der Geist um seine Offenbarung nie in Verlegenheit gerathen. Nur der träge, der ungewandte, phantasieloſe, denkfaule Mensch wird über die Sprache als über ein mangelhaftes Werkzeug klagen. Die einzelnen Sprachen sind allerdings oft einseitig; nicht alle prangen in einer so entzückenden Totalität wie die Griechische, die Deutsche, das Sanskrit. Allein wir haben schon oft erlebt, daß, wenn eine Sprache einer constanten Einseitigkeit bezüchtigt war, es oft nur eines Geistes bedurfte, der ihren Geist auch nach einer andern Richtung hin zu beschwören verstand, um durch die That ein solches Vorurtheil der Unsagbarkeit mancher Dinge in einer Sprache zu widerlegen. Dann erstaunte man, wie die verachtete und bemitleidete plötzlich zu so hoher Schönheit gekommen. Wie lange ist es denn z. B. her, daß die Deutsche Sprache in der Wissenschaft, namentlich auch in der Philosophie, unsterblichen Ruhm erworben hat? Ein Paracelsus, Thomasius, Leibnitz hatten zwar ihre Befähigung zu einem vollendeten speculativen Ausdruck geahnt und geweissagt; aber erst seit Kant haben wir die factische Gewißheit hierüber, und für unsere Zeit ist es nun schon zum Vorurtheil geworden, daß die Deutsche Sprache sowohl die Französische als die Lateinische an philosophischer Kraft und Schärfe übertreffe. Wie rastlos der Geist an der Sprache arbeitet, wie er sie selbst ist und wie die Geschichte einer Sprache zugleich der vollkommenste Reflex die Geschichte des in ihr erscheinenden Inhaltes sei, das kann man an jedem Gebiet sehen, wenn man nur offene Augen hat. So hat man, um ein Beispiel anzuführen, von dem Standpunct einer geleckten Ciceronianischen Phraseologie aus die Terminologie der Scholastiker oft als barbarisch verschrieen, und doch ist gerade das Meiste von dem, was man so nennt, Wörter, wie entitas, quidditas, haecceitas, rationabilitas u. s. w., ein Beweis der Lebendigkeit des Denkens, welches seinem neuen Inhalt

die angemeſſene Form zu ſchaffen wußte. Statt ſolche Bildungen als Barbarismen zu verwerfen, ſollte man ſich vielmehr ihrer erfreuen, zumal wenn man bedenkt, daß dieſer productive Trieb in einer todten Sprache ſich äußerte, die nicht mehr von einem Volksgeiſt getragen ward. Weiter über die Unterſchiede der Sprache zu ſprechen gehört in eine monographiſche Behandlung derſelben oder in eine ausführlichere Darſtellung der ganzen Pſychologie.

In der Zeichen machenden Phantaſie befreiet ſich die Intelligenz von dem ihr durch die Vorſtellung gegebenen Stoff, indem ſie ihm aus ſich ſelbſt eine Geſtalt gibt. Das Wort iſt ihre freie That. Die Sprache enthält alle Vorſtellungen als Namen in der abſtracten Form ihrer Bezeichnung, welche als Schriftſprache die höhere Beſtimmtheit und Unzweideutigkeit erhält. So entſteht das Gedächtniß als das Erfaſſen der Sache in der Aeußerlichkeit ihrer Bezeichnung. Es verknüpft mit einem Namen eine Sache. Es muß alſo:

1) die Sache im Namen behalten;

2) den Namen nicht blos vorübergehend fixiren, ſondern ihn immer in der Identität mit ſeiner Bedeutung in ſich wieder hervorrufen können.

3) Auf ſolche Weiſe ſammelt ſich ein Vorrath von Namen in dem endlos ausdehnbaren intelligibeln Raum des Geiſtes, daß er ihnen als einem bloßen Sein eben ſo abſtract als bloßes Ich gegenüber ſteht und dennoch die Macht über ſie, die Kraft ihres Zuſammenhaltes iſt: das mechaniſche Gedächtniß. — Die Verwechſelung des Gedächtniſſes mit der reproductiven Phantaſie wird dieſe Beſtimmung des Begriffs des Gedächtniſſes, das Hereinziehen der Sprache in denſelben, allerdings nicht zugeben können. Sie vergißt den Umſtand, daß die Intelligenz allerdings: 1) Namen ohne allen Inhalt, bloße Namen behalten kann, 2) daß ſie aber eben ſo ſehr in dem Namen das Zeichen der durch ihn bedeuteten Vorſtellung zu haben vermag. Dieſe Freiheit iſt relativ gegen die Phantaſie eine Abſtraction.

1) Das auswendig behaltende Gedächtniß.

Die Vorstellung an sich ist ein Innerliches. Der Name für sie ist gegen sie ein ihr Aeußerliches. Auf der Verknüpfung dieses Gegensatzes beruht das Gedächtniß, denn ohne die Manifestation des Wortes wäre die Sache undarstellbar oder könnte wenigstens nur wieder auf andern demonstrativen Umwegen, z. B. durch Mimik, zur Darstellung gelangen. Die Qual des Geistes, seine Vorstellung nicht durch die Sprache äußern zu können, kann man öfter an Kranken, die von Nervenfiebern genesen, beobachten. Sie haben die Sache, können sich aber nicht auf das Wort dafür besinnen. Shakespeare, der Alles Darstellende, hat in seinem Titus Andronicus die Lavinia dargestellt, der die Zunge ausgeschnitten und die Hände abgehauen sind, die also weder sprechen noch schreiben kann. Titus sagt wunderschön:

Du Spiegel alles Weh's, in Zeichen redend,
Wenn dir dein Herz mit wildem Pochen stürmt,
Kannst du's durch Streiche nicht beruhigen!

Zu Marcus sagt er:

— — Hör' doch, was sie spricht:
All' ihre Marterzeichen merk' ich leicht:
Sie sagt, sie kennt nur Thränen als Getränk,
Ihr Becher sei die Wang', ihr Aug' die Kelter.
Sprachlose Klag'! Ich forsche deinen Sinn,
Dein stummes Reden lern' ich so verstehn,
Wie bettelnde Einsiedler ihr Brevier.
Du sollst nicht seufzen, nicht zum Himmel sehn,
Nicht winken, nicken, Zeichen machen, knien,
Daß ich daraus nicht füg' ein Alphabet,
Und still mich übend, lerne was du meinst.

Ein neuerer Französischer Dichter, Saintine, hat in einem kleinen Roman, le mutilé, das Schauderhafte einer solchen Situation noch dahin gesteigert, daß ein wie Lavinia Verstümmelter ein Poet ist, der in der Innerlichkeit seines Geistes ein Werk ausarbeitet, wodurch er selbst Dante und Arioſto zu übertreffen glaubt, und doch den Uebergang vom Innern zum Aeußern nicht erzwingen kann, somit seinen unsterblichen Ruhm sich geraubt

ſieht. Welch' ein Zuſtand des nach Offenbarung lechzenden Geiſtes! Auch auf Denk- und Preßfreiheit kann man dies beziehen.

Das Zeichen, in welchem das Gedächtniß die Sache feſthält, iſt allerdings ein Product der Phantaſie. Aber das Feſthalten ſelbſt iſt ſchon der Act des Gedächtniſſes, daß ſich mir an dies Einzelne, willkürlich Geſtaltete, wie der Name iſt, das Allgemeine, die Vorſtellung, als ſeine Bedeutung anheftet. Ueberſieht man, wie gewöhnlich geſchieht, dieſe Vermittelung des Gedächtniſſes durch die Sprache, ſo muß man es, wie ſchon geſagt, mit der reproductiven Einbildungskraft verwechſeln. Dann fängt man an, das Gedächtniß nach dem objectiven Inhalt einzutheilen: ein Real- und Nominal-, ein Orts- und Zeit-, ein Sachen- und Perſonen-, ein Zahlen- und Sprachgedächtniß wird unterſchieden. Offenbar iſt von allen dieſen Unterſchieden nur der erſte weſentlich, denn er iſt der des Gedächtniſſes überhaupt, daß ich Namen und Sache in ihrer Gegenſeitigkeit beſitze. Sagt man alſo, man habe zwar ein gutes Realgedächtniß, nur könne man die Benennungen nicht behalten, ſo ſagt man vielmehr, man habe zwar kein gutes Gedächtniß (denn dann behielte man eben auch die Namen), aber eine gute, reproductive Einbildungskraft. Hiermit ſoll natürlich die große Bedeutſamkeit derſelben für die Bildung des Gedächtniſſes gar nicht geleugnet werden; vielmehr liegt dieſelbe ſchon in der ganzen Geneſis unſerer bisherigen Darſtellung, worin die reproductive Phantaſie der productiven vorangeht und ſich in ihr als ihrem Grunde aufhebt. Jene ſogenannten Arten des Gedächtniſſes entſtehen lediglich aus dem Intereſſe des Subjects an einem Stoff, in den es ſich allmälig hineingewöhnt und daher alles auf ihn Bezügliche leicht in ſich hervorbringt. Beſtimmtheit im Vorſtellen, Beſtimmtheit im Sprechen und Beſtimmtheit im Gedächtniß ſind an ſich derſelbe Act.

2) Das reproductive Gedächtniß.

Die Vorſtellung iſt alſo auf dieſer Stufe im Geiſt als Name, der Name als Vorſtellung. Somit kommt es für die Aeußerung derſelben weſentlich auf den Namen an, denn nur durch ihn gilt ſie im Reich des Vorſtellens. Das Anerkannt-

werden einer Vorstellung ist von dem ihr entsprechenden Worte als dem von der Intelligenz für sie geschaffenen Zeichen abhängig. Die Wahl des Wortes ist also nicht gleichgültig, wenn man anders einen Erfolg vom Sprechen haben will, und es ist schlimm, wenn Jemand sich immer verbessern muß, daß er nicht das habe sagen wollen, was er gesagt hat, sondern eigentlich ganz etwas Anderes. Die Sprache, in welcher die Elemente aller Vorstellungen gegeben sind, fordert Achtung für sich.

Aber indem die Intelligenz sich des Namens erinnert, hat sie in ihm die Sache ohne alle Bildlichkeit. Die Möglichkeit ist allerdings gegeben, daß sie sich sogleich in dieselbe einlassen kann, denn der Name ist ja durch die Anschauung und Vorstellung der Sache ursprünglich vermittelt. Allein im Sprechen schlägt man die Taste des Worts nur oberflächlich an, so daß die Breite seines Inhaltes blos auszugsweise im Namen als bloßem Zeichen erscheint. Ohne diese Abstraction, ohne dies Epitomiren der Vorstellungen im Namen würde es der Intelligenz sehr erschwert werden, sich zu einer großen Masse von Vorstellungen zu erweitern. Th. Mundt in seiner Kunst der Deutschen Prosa, Berlin 1837. 8. S. 20 ff., hat diesen Punct gegen Graff's bekannten Vorschlag, unsere Sprache durch Enthüllung ihrer Wurzelbedeutungen aufzufrischen, sehr gut auseinandergesetzt. Er führt S. 25 aus Leibnitzen's Unvorgreiflichen Gedanken, §. 5 und 6, eine höchst treffende Stelle an, welche ich als beste Erläuterung des hier prägnanten Momentes hersetzen will. „Gleichwie man in großen Handelsstädten, auch im Spiel und sonsten, nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marken bis zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedienet; also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumahl wenn er viel zu dencken hat, daß er nehmlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache jedesmahl, so oft sie vorkommt, von neuem zu bedencken. — Und gleich wie ein Rechenmeister, der keine Zahl schreiben wollte, deren Halt er nicht zugleich bedächte, und gleichsam an den Fingern abzählte, wie man die Uhr zählet, nimmer mit der Rechnung fertig werden würde: Also wenn man im Reden und auch selbst im Gedanken

kein Wort sprechen wollte, ohne sich ein eigentliches Bildniß von dessen Bedeutung zu machen, würde man überaus langsam sprechen, oder vielmehr verstummen müssen, auch den Lauf der Gedanken nothwendig hemmen, und also im Reden und Denken nicht weit kommen."

Weil der Name für seine Entstehung das Bild der Sache im Rücken hat, weil beide in der That auf das Genaueste miteinander verknüpft sind, so wird gewöhnlich geleugnet, daß der Name vom Gedächtniß bildlos erinnert werde. Man unterscheidet nicht zwischen der Sache und dem Bilde von ihr. Wenigstens einen Schemen des Bildes, ein Dämmerbild, einen dunklen Reflex sucht man sich zu retten. Wenn ich Baum sage, so soll eine Wurzel, ein Stamm, eine Krone, Zweige, Blätter u. s. w., wenn auch ohne specifische Bestimmtheit, bei dem Wort in mir als abstractes Schema auftauchen. Allerdings muß jeder organisch aus einer Anschauung und ihrer Vorstellung erwachsene Name die Mannigfaltigkeit der Vorstellung und Anschauung in sich bergen und sie, wenn ich bei ihm anhalte, mir entfalten. Allein wenn ich nun von hier aus die obige Position negiren will, so verfalle ich offenbar einer Täuschung, denn das Wort in seinem flüchtigen Vorübereilen und das es isolirende Eindringen in die ihm zu Grunde liegende Objectivität sind zwei ganz verschiedene Dinge. Durch die Kraft der Abstraction von dem Schimmer der Vorstellung macht das Gedächtniß eben den Uebergang in das Denken. Das Schema, dessen Begriff Kant in der Kritik der reinen Vernunft so schön entwickelt, hat nur für das Sinnliche und sinnlich Darstellbare Geltung, für den Begriff des reinen Denkens und Wollens reicht es nicht mehr aus. Vom Triangel muß ich zugeben, daß er als Schema weder recht- noch spitz- noch stumpfwinklig ist und mir doch als eine dreiseitige Figur vorschwebt, aber wie sollte ich mir wohl den Begriff des Gewissens oder des Urtheilens schematisiren?

Daß ein gutes Gedächtniß durch die Schärfe des ursprünglichen Anschauens, durch die Treue der reproductiven Einbildungskraft und durch die Fortdauer des Interesses an einem Gegenstande bedingt wird, leuchtet aus seinem Begriff unmittelbar ein;

eben so, warum Kinder mehr unwillkürlich, Erwachsene mehr willkürlich behalten. Daß die Mnemonik als eine Kunst des Gedächtnisses die Arbeit desselben statt zu vereinfachen und zu erleichtern, sie nur verwickelter und schwerer macht, ist augenscheinlich. Denn am Ende kann ich ja die Mittel, durch welche ein Name in mir befestigt werden soll, auch nur behalten. Das Gedächtniß bürdet sich also an ihnen eine neue Last auf. Ich muß gleichsam ein Gedächtniß für das Gedächtniß haben. Ich will z. B. behalten, daß die berühmten Briefe, welche im vorigen Jahrhundert in England das Gesetz über das Libellwesen hervorrief, zu ihrem vermeintlichen Verfasser Junius haben. Ich vergesse den Namen mehrfach. Endlich beschließe ich, ihn an Ketten zu legen. Ich suche also nach einem Anhaltpunct, z. B. um den Namen zu finden, darf ich nur die Monatsnamen durchgehen; diese sind ein Mittel für seine Erinnerung. Oder ich darf nur an Cäsars Brutus denken, um durch dessen Vornamen zu jenem x zu gelangen. Wegen solcher Weitläufigkeit, wo man, um nach Amerika zu reisen, erst nach Asien oder Afrika geht, haben sich auch die meisten neueren Psychologen seit Kant, der der Mnemonik in der Anthropologie S. 96 das Todesurtheil sprach, bis auf Hegel gegen einen solchen Apparat erklärt. Der umsichtige Kant vertheidigt bei dieser Gelegenheit, wenn gleich schüchtern, die Schreibkunst gegen den ihr so oft gemachten Vorwurf, das Gedächtniß und das Denken zu Grunde gerichtet zu haben. Allein ich glaube, man kann aus der Natur der Sache viel weiter gehen und behaupten, daß allein die Schreibkunst die wahrhaft mnemonische ist, weil sie dem Worte die deutlichste Gestalt gibt, so daß es nicht blos für das Gehör als Ton, sondern eben so sehr für das Gesicht als Gestalt existirt und durch diese Doppelstärke an Festigkeit für die Erinnerung gewinnt. Leibnitz schrieb auch z. B. Alles, was er behalten wollte, auf Zettel, wiewohl er sie, hatte er sie einmal fortgelegt, fast nie wieder gebrauchte. Der Act des Schreibens war der Verewigungsmoment des Wortes für seine Intelligenz gewesen.

Das reproducirende Gedächtniß vermag aber nicht blos einzelne Namen, sondern ganze Reihen von Wörtern zu behalten:

Reihen, denn, wie die Vorſtellungen, treten auch die Wörter nach einander auf. Haben ſie einen objectiven Zuſammenhang, ſo halten ſie ſich durch ſich ſelbſt, durch die Nothwendigkeit ihrer Beziehung, zuſammen, z. B. die Wörter in einem Schluß u. ſ. w. Es kann der Verband allerdings auch ein ſehr lockerer ſein, z. B. der durch ein Metrum oder durch das Alphabet gegebene. Sind aber die Wörter ein unorganiſches Aggregat, ein Abracadabra, ſo iſt die freie Intelligenz allein die Kraft des Zuſammenhaltes. Sie iſt die abſtracte Beziehung des für ſich Beziehungsloſen. Das Gedächtniß verhält ſich in dieſem Act ſowohl gegen die reproductive Einbildungskraft, welche auf den beſonderen Inhalt und die eigenthümliche Form der Vorſtellung geht, als gegen das Denken negativ, welches auf die allgemeine Nothwendigkeit geht. Die Reproduction des Auswendiggelernten wird ebenſowohl durch ein Verweilen bei dem Vorgeſtellten als durch ein Bedenken der Bedeutung des Inhaltes geſtört. Das Gedächtniß an ſich iſt gegen Inhalt und Form gleichgültig, es kommt ihm nur auf die Richtigkeit an. So iſt das Subject für ſich das leere Band der vielen Namen, denn es läßt in ihrer Reproduction alle Beziehung auf das Sachliche fort. Es kann durch ſeine Willkür das Zufällige in ſeiner Intelligenz bleibend machen.

3) Das mechaniſche Gedächtniß.

Indem die Intelligenz ganze Reihen von Wörtern in ſich fixirt, iſt ſie die Macht, welche dieſelben beſtimmt. Dies Beſtimmen iſt ein mechaniſches Thun, denn Mechanismus iſt überall, wo ein Object nicht durch ſich, ſondern durch etwas Anderes außer ihm bewegt wird. Für ſich ſind die Wörter in dieſer Beſtimmtheit nur eine todte Objectivität, eine zufällige Aeußerlichkeit, ein Haufen. In dieſer Abſtraction vom Inhalt der Namen iſt die Intelligenz allerdings ein leeres Band, denn ſie enthält die vielen Wörter, ohne ihre Bedeutung ſich zur Gegenwart zu bringen. Allein zugleich iſt ſie ſelbſt in den Wörtern als das ſie Beſtimmende. Die einzelnen Wörter gleichen hier den Puppen eines Marionettenſpielers. Sie liegen todt da, bis er das Organ

des Geiſtes, die Hand, in ſie ſteckt und ſie in Scene ſetzt; ſo vermag der Geiſt, ihrer Bedeutung ſich erinnernd, ihnen einen lebendigen Odem einzublaſen.

Ein Widerſpruch iſt hier unleugbar. Vorhin mußten wir ſagen, daß es der Intelligenz für den Ausdruck ihrer Vorſtellungen weſentlich auf den Namen ankomme. Er war eben ſo ſehr die Sache, denn ſchlechthin gleichbedeutende Wörter gibt es in keiner Sprache, ſondern jedes enthält eine beſondere Schattirung der Sache. Eine Synonymik beſteht nicht darin, daß nur das Identiſche der Bedeutung dargeſtellt würde, ſondern ihre Aufgabe iſt, in der Identität, in der Verwandtſchaft eben die Differenz, das Ungleiche bemerklich zu machen; klein, kleinlich, winzig, wenig, geting z. B. bezeichnen ſämmtlich die quantitative Verminderung, aber in ſehr beſtimmten Unterſchieden, und es kommt alſo durchaus auf die Genauigkeit des Ausdrucks an. Will ich die Beſtimmtheit meiner Empfindung und Vorſtellung angemeſſen äußern, ſo muß ich das correſpondirende Wort haben, oder mich auf Mißverſtändniß gefaßt machen.

Allein eben ſo ſehr kommt es gar nicht auf den Namen an, denn er iſt ja nur ein Zeichen für die Vorſtellung. Sie hat ihn erſchaffen. Die Vorſtellung iſt gegen ihn das Subſtantielle. Die Sache iſt nur Eine, aber Namen können unbeſtimmbar viele dafür erſchaffen werden. Hegel hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß wir täglich neue Namen erfinden könnten. In der That geſchieht dies auch; viele Modewörter ſind ſolche gleichſam vom Himmel gefallene Producte. Auch das Umſtempeln der Bedeutung der Wörter beweiſt dieſe Macht der von den Namen freien Intelligenz; wer findet es noch wunderlich, daß Secretair z. B. auch einen Kleiderſchrank bedeuten kann? Die Vielheit der Sprachen, welche denſelben Inhalt mit ganz verſchiedenen Lauten bezeichnen, iſt der hiſtoriſch ſtärkſte Beweis für die Abhängigkeit der Namen von der Intelligenz. Ginge ein Name verloren, ſo kann ſie, da er ein von ihr erzeugtes Zeichen iſt, einen andern dafür erſchaffen. In meiner Naturreligion S. 149 habe ich bei dem Todtendienſt der Abiponer ein höchſt intereſſantes Beiſpiel gegeben, wie ſogar ein wildes Volk auf

einer niedrigen Culturstufe diese Macht der willkürlichen Namenschöpfung manifestirt. Für neue Mineralien, Pflanzen, Thiere, Inseln, Sternbilder, Berge im Monde, Säuren, Maschinen, Instrumente, Methoden u. s. f., welche entdeckt werden, geschieht dies fortwährend. Die sogenannte Logomachie ist nichts Anderes, als ein Streit, der dadurch hervorgerufen wird, daß man glaubt, der Andere denke etwas ganz Anderes; als wir, weil er eines andern Wortes sich bedient. Die Verschiedenheit der Benennung ist kein objectiver Unterschied (woraus nun freilich noch gar nicht folgt, was philosophische Dilettanten oder der Philosophie feindlich Gesinnte gern behaupten, daß alle Entzweiung der Philosophen unter einander und mit der gewöhnlichen Weltvorstellung ein bloßer Wortstreit sei).

Da es also eben so sehr auf das Wort als auf die Bedeutung ankommt, welche ihm der Geist gibt, so löst sich der Widerspruch durch diese bestimmende Kraft des Geistes, mit welcher er die Namen, die an sich für ihn im Gedächtniß eine reine Objectivität sind, belebt. Sie sind in ihm eine Aeußerlichkeit, aus denen er als aus einem Baustoff erst etwas macht. Er verwandelt sie als ein ihm Gegebenes durch die Macht seiner freien Subjectivität. Dies Verschwinden des Gegensatzes zwischen der Objectivität und Subjectivität ist das Denken. In der Thätigkeit des Denkens befreiet sich der Geist von aller Aeußerlichkeit. Im Gedächtniß ist dasselbe schon an sich als formelle Abstraction enthalten, als Denken für sich aber setzt es das, was an und für sich ist, das schlechthin Allgemeine nach seiner Nothwendigkeit und das Nothwendige nach seiner Allgemeinheit.

Drittes Capitel.

Das Denken.

Im Fühlen ist das Subject mit seinem Inhalt in unmittelbar ungetrennter Einheit. Es findet sich durch ihn bestimmt. Durch das Vorstellen wird der Inhalt von der reinen Subjectivität,

dem Ich, unterſchieden und empfängt in der Sprache eine geiſtige Geſtalt. Im Denken hebt ſich der Unterſchied zwiſchen dem Inhalt und der Form gänzlich auf. Im Vorſtellen bin Ich den vielen Vorſtellungen und den ſie bezeichnenden Namen gegenüber, und erfahre mich, ſo ſehr ich von einer Seite her an ſie gebunden bin, in meiner unbeſchränkten Meiſterſchaft über ſie als Gedächtniß und als Princip der Bedeutung, die ſie haben ſollen. Ich beſtimme ihre Geltung. Ich ſage: unter dieſem Wort will ich dies oder jenes verſtehen; ihr Anderen habt es in dieſem und in keinem andern Sinn zu nehmen. Das Denken wird alſo als ſubjective Thätigkeit durch das Anſchauen und Vorſtellen vermittelt, ſie ſind die Bedingung, ohne welche die ſubjective Intelligenz nicht zum Denken gelangen kann. Allein als Bedingung ſind ſie nicht der Grund des Denkens. Vielmehr iſt dies nicht nur ſich ſelbſt der Grund, ſondern auch der wahrhafte Grund des Anſchauens und Vorſtellens, ohne welchen ſie unmöglich wären. Denn nur dadurch, daß im theoretiſchen Gefühl das Denken bereits thätig iſt, unterſcheidet es ſich vom thieriſchen Fühlen und kann es über ſich durch die Aufmerkſamkeit zum Anſchauen und Vorſtellen fortſchreiten. Das Denken iſt die letzte Geſtalt der theoretiſchen Intelligenz, weil ſie auch an ſich ſeine erſte iſt und weil ſie ſich nicht wieder in eine andere noch einfachere auflöſen kann. Das Denken fordert Bewußtſein und hat ein inneres Verhältniß zum Vorſtellen, iſt aber dadurch von jenem verſchieden, daß es ohne den Gegenſatz der Subjectivität gegen die Objectivität iſt, und von dieſem dadurch, daß es die Bildlichkeit ganz von ſich abgeſtreift hat. „Es iſt in Namen, daß wir denken.“ Das Denken ſtellt die Sache nicht mehr vor, ſondern iſt als Begriff die Sache ſelbſt. Dieſer Begriff der Identität des Denkens mit dem Sein pflegt dem ungeübten Denken, d. h. eben demjenigen, welches die Vorſtellung noch nicht überwunden hat, als die größte Paradoxie der Speculation zu erſcheinen, denn beim Vorſtellen fragt es ſich allerdings, ob ihm auch eine Objectivität entſpricht, da die productive Phantaſie ganz willkürlich ſich realitätsloſe Gebilde, Spaniſche Schlöſſer, Luftſchlöſſer, Böhmiſche Dörfer, erſchaffen kann. Das Denken aber hat zu ſeinem

Inhalt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Sache. Das Sein, zu welchem es ſich beſtimmt, iſt nicht dieſes oder jenes, nicht eine von meiner Laune, meiner Phantaſie abhängige Vorſtellung, ſondern es iſt die Natur, das Weſen, der Begriff der Sache. Nicht das unmittelbare Sein, nicht das vorgefundene Daſein, nicht die ſo oder ſo bedingte Exiſtenz iſt der Inhalt des Denkens, ſondern das allgemeine und nothwendige Sein, das nur als Begriff geſetzt und ausgeſprochen werden kann. Platon nannte daher die Idee das wahrhafte Sein. Die Ariſtoteliſche Entelechie, Spinoza's Subſtanz, Leibnitzen's Monade, Wolff's Inbegriff aller Realitäten, Kant's Ding an ſich, Fichte's Ich, Schelling's Abſolutes, Hegel's Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität drücken beſtändig die Einheit des Seins und Denkens aus. Wenn ich über etwas nachdenke, mit meinem Denken in etwas eindringen will, ſo iſt es das an und für ſich Seiende, von aller Relativität Freie, was ich anſtrebe. Wenn ich unſchlüſſig bin, ob ich ſpazieren gehen ſoll oder nicht, ob ich auf ein neues Buch ſubſcribiren ſoll oder nicht u. ſ. w., ſo kann ich mich auch ausdrücken: ich dächte darüber nach, was ich thun ſolle. Allein Jedermann wird ein ſolches Nachdenken ſogleich von dem zu unterſcheiden wiſſen, welches auf den Begriff einer Sache geht, wie z. B. Platon, Ariſtoteles, Spinoza, Montesquieu, Kant, Hegel über den Staat nachgedacht haben. Der Begriff der Sache darf hier nicht mehr von ihr verſchieden ſein, oder er iſt nicht der Begriff der wahrhaften Wirklichkeit, nicht der Vernunftbegriff. Das Denken will keine anderen Beſtimmungen, als die ſchlechthin ſeienden. Wenn wir hier über die Natur des menſchlichen Geiſtes nachdenken, ſo können wir uns deſſen nur rühmen, inſofern das, was wir als Gedanke ſetzen, eben ſo ſehr iſt. Die Identität muß nur als ideelle oder als eine ſolche genommen werden, welche den Unterſchied nicht von ſich ausſchließt. Das Sein iſt im Denken nicht mehr ſein Gegenſtand, ſondern ſein Inhalt. Das Denken iſt daher nothwendig Idealismus, nicht in dem ſubjectiven Sinne, der ihm einen platten, unverrückbaren Empirismus gegenüberſetzt, ſondern in dem Sinne, daß die Idee allein

das wahrhafte Sein ist. Die gewöhnliche Auffassung der Welt klammert sich fest an ihre endliche Aeußerlichkeit, als ob diese das wahre Sein wäre, gegen welches der Begriff ja nur ein Gedanke sei. Sie muß es lächerlich finden, wenn die Identität des Denkens mit dem Sein gesetzt wird. Dächte sie wirklich, wie sie zu thun vorgibt, so würde sie als das Innere, als das Wesen des Seins nichts Anderes als den Begriff entdecken. Statt dessen soll aber das Sein seine Handgreiflichkeit nicht einbüßen, und so muß es denn bei dem Dualismus des Bewußtseins, bei der Spannung des Realismus und Idealismus, der Ob- und Subjectivität, sein Verbleiben haben. Nur das Gedachte, d. h. nur das schlechthin Allgemeine und Nothwendige, ist. Der „emphatische" Name der Wirklichkeit gebührt nicht dem unmittelbaren Dasein als solchem, sondern nur der vernünftigen, von der Idee adäquat erfüllten Wirklichkeit. Der Gegensatz des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen hat hier keine Bedeutung mehr.

Als Negation des Vorstellens ist das Denken *gestaltlos*. Es ist reine Geistigkeit. Der Gedanke des Ichs z. B. ist nur als Gedanke. Das Ich hat keine Form; es ist nicht groß, nicht klein; es hat keine Farbe, es ist nicht hörbar u. s. w. So ist es mit jedem Gedanken. Der Gedanke der Ursache, des Zweckes, der Kraft, der Sitte u. s. w. sind ohne alle sinnliche Anschaubarkeit. Diese geisterhafte Nacktheit, diese farbenlose *Einfachheit* ist es, welche die Menge von dem Denken, sobald es *unvermischt* für sich auftritt, fortscheucht. Man will das Besondere und Zufällige nicht aufgeben, weil man in ihrer Negation durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur dessen Untergang, nicht seine immanente Auferstehung erblickt. Das Denken ist:

1) ein *Gedanken Haben*. Es bricht aus dem Vorstellen in *vereinzelten* Allgemeinheiten hervor. Wie der Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen, so sind auch der Gedanken viele neben und nach einander. Das Denken haftet noch am Vorstellen. Im *Sprichwort* der Völker ist diese Stufe recht augenfällig. Wenn ich sage: Aendern und Bessern ist zweierlei; oder: Anfang ist kein Meisterstück u. dgl., so sind dies unstreitig Gedanken, aber in völliger Losgerissenheit. Der unsterbliche Sancho

Pansa des ungebildeten Bewußtseins kommt im Denken nie weiter, als bis zu einem solchen Gedanken Haben.

2) Die Intelligenz hat aber nicht blos Gedanken, sondern ist selbst das Denken. Die Anschauung wird durch das Gefühl, die Vorstellung durch die Anschauung vermittelt. Das Denken wird seiner Erscheinung nach durch beide vermittelt, ist jedoch reine Thätigkeit des Selbstes, welche sich selbst zu dem macht, was sie ist. Das Fühlen und Vorstellen ermangelt solcher Reinheit, denn im Fühlen ist das Subject aus seinem Inhalt noch nicht heraus, im Vorstellen ist es nur heraus; im Denken ist das Subject, dieses einzelne, zugleich allgemein. Es unterscheidet sich als das Denkende von dem, was es denkt, und doch ist dieser Unterschied eben so sehr aufgehoben, denn, was gedacht wird, hat dieselbe Allgemeinheit und Einfachheit, als das für sich seiende, sich zum Denken bestimmende Ich. Ich stelle mir Messer, Beile, Sägen u. s. w. vor; nun subsumire ich sie unter die Kategorie des Mittels; es sind Werkzeuge, das Materielle zu zertrennen. Nun denke ich aber den Begriff des Mittels an und für sich, wie er aus dem Begriff des Zweckes entspringt. In dieser Einfachheit ist die Mannigfaltigkeit des Vorstellens ganz zu Grunde gegangen. Das Denken entwickelt sich zwar an einem concreten Inhalt. Es erhebt sich aber zur Einsicht in seine Nothwendigkeit und vernichtet dadurch die Differenz, welche zwischen dem Inhalt und dem Ich als dem sich selbst bestimmenden existirte. Das Erfassen der Nothwendigkeit befreiet mich von der Abhängigkeit, der ich im Fühlen und Vorstellen noch unterliege. Denn über die Nothwendigkeit kann ich auch in mir nicht hinaus.

3) Die Autarkie des Denkens ist also wesentlich Autonomie. Diese hat nicht den Sinn von Gesetzen, die ich mir willkürlich geben könnte, sondern von Gesetzen, die ich als mit meinem Selbst identisch anerkennen muß, die ich von der Allgemeinheit meines Selbstbewußtseins nicht trennen kann und in denen ich mich in jedem Act meines Denkens bewegen muß. Sie sind mein, denn sie drücken die innerste Natur meiner selbst aus; sie sind Gesetze, denn ich kann ihrer Macht nicht entfliehen. Ihre Allgemeinheit durchdringt mich. Wir haben hier denselben

Begriff, der sich uns oben im Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins darstellte, allein wir haben ihn hier von einer ganz anderen Seite her. Dort betrachteten wir das Bewußtsein, wie es dadurch, daß es seiner Vernünftigkeit inne wird, den Gegensatz zwischen sich und der Objectivität auflöst. Es erkannte in der Vernunft die Allcopula, wie Schelling sich einmal sehr schön ausdrückt. Hier betrachten wir den Geist, wie er aus dem Vorstellen in sich zum Denken fortgeht, wie das Denken es aus der Vermischung mit ihm und aus der äußerlichen Stellung zu ihm sich selbst und alles Sein als sich, sich als alles Sein zu begreifen sucht. Als vernünftiges Selbstbewußtsein hat der Geist die Gewißheit, daß ihm nichts widersprechen kann. Als Denken hat er die Erhebung dieser Gewißheit zur Wahrheit, ihre Verwirklichung, vor sich. Das Zutrauen der Menschen, durch das Nachdenken den Begriff einer Sache zu fassen, entspringt hieraus. Ueberzeugung ist ohne zu denken unmöglich. Daß man selbst denken müsse, wozu so oft aufgefordert wird, ist, wie sich aus dem Vorigen ergibt, eine Tautologie, denn ohne Selbstthätigkeit ist es unmöglich.

Die Gesetze des Denkens sind in abstracto keine anderen, als die Kategorieen, deren System die logische Idee ist. Es ist nicht zu sagen, wodurch sich der Begriff des Wesens, des Grundes, des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, des Objectiven, Subjectiven u. s. f. an sich nach ihrem qualitativen Element von einander unterscheiden sollen. Sie sind sämmtlich reine Gedanken, reine Wesenheiten, die ebensowohl die allgemeine Seele des Seins als des Denkens ausmachen. Da nun aber das Denken nicht, wie das Vorstellen, mit dem Haben der Sache sich begnügt, sondern zur Einsicht in ihr Inneres, in ihre Nothwendigkeit fortgeht, so ist natürlich, daß die Momente des subjectiven Begriffs den Kanon seines Verhaltens ausmachen. Alle anderen Unterscheidungen sind entweder zu dürftig oder leiden umgekehrt an einer unnützen, unbegründeten Weitläufigkeit. Es muß α) das Allgemeine in seiner Identität mit sich gesetzt werden. Diese Bestimmung des An sich seienden ist die Abstraction, ein Thun des formellen Verstandes. β) Das Allgemeine besondert

ſich. Der Begriff iſt in ſich weſentlich Urtheil, Unterſchied von ſich als dem Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen und Beziehung dieſer Unterſchiede. Die Reflexion iſt das Negiren der Abſtraction. Sie iſt nicht eine beſondere Urtheilskraft, ſondern das ſich ſelbſt aus ſeiner Allgemeinheit auflöſende Denken. γ) Da im Begriff das Allgemeine, Beſondere und Einzelne nur Momente der identiſchen Totalität ſind, ſo kann es nicht bei dem Setzen des Unterſchiedes bleiben, ſondern der Unterſchied muß in die Einheit zurückgeführt und die blos negative Beziehung der Reflexion abermals negirt werden. Dies geſchieht durch das Schließen, in welchem Begriff und Urtheil in ihrer ſich ſelbſt vermittelnden Einheit ſich darſtellen. Der Schluß iſt daher die Spitze des Denkens. Die Nothwendigkeit, durch deren Begriff das Denken der Intelligenz die letzte Befreiung gewährt, muß ſich als Schluß erweiſen. Er beweiſt, weil er ſich ebenſowohl gegen die erſte als zweite Prämiſſe, ebenſowohl gegen die Abſtraction als Reflexion negativ verhält und die negative Identität des Begriffs in ihrer immanenten Flüſſigkeit wiederherſtellt.

Daß nun der ſubjective Geiſt der Begriffe bildende, der urtheilende und ſchließende iſt, kann auf keine Weiſe dazu berechtigen, in der Pſychologie die Logik abzuhandeln, ſondern es muß ſtreng darauf beſtanden werden, den Begriff des Begriffs der Entwicklung der logiſchen Idee vorzubehalten. Für uns iſt der Begriff der Freiheit der Intelligenz im Denken hinlänglich, daß das Beſtimmtſein des gedachten Inhalts eben ſo ihr Beſtimmen iſt. Ich als denkender und der an und für ſich ſeiende Begriff der Sache ſind im Unterſchied von einander dennoch daſſelbe. Ich kann mich daher auch zu einem Inhalt beſtimmen, der eben ſo der meinige iſt, als er ſeiend iſt. Ich kann wollen. Die praktiſche Intelligenz iſt die Bewährung der theoretiſchen.

Zweiter Abschnitt.

Der praktische Geist.

Der theoretische Geist hebt sich selbst zum praktischen auf, oder er ist schon an sich der praktische, indem das Denken die freie Selbstbestimmung des Subjectes ist, durch die es sich mit sich selbst erfüllt. Das Denken ist also schon Wollen, was früherhin von uns so ausgedrückt wurde, daß das Denken ohne den Willen dazu unmöglich sei, so wie umgekehrt das Denken die Grundlage des Wollens, seine in ihm sich aufhebende Voraussetzung ist. Im Psychischen ist die Selbstbestimmung des Geistes durch die Natürlichkeit seiner Individualität; im Bewußtsein durch die Bestimmtheit seiner Objectivität; in der Entwicklung der theoretischen Intelligenz durch die Unangemessenheit der Formen derselben bedingt, bevor sie in die einfache Gestaltung des Denkens sich als in die letzte überhaupt mögliche Form aufgelöst haben: erst als Wollen ist die Subjectivität schlechthin frei, denn sie weiß in ihm jede ihrer Bestimmungen als ein von ihr selbst gesetztes Prädicat. Sie entwickelt ihre Freiheit nicht nur, wie ein Denken, an einem Inhalt, dessen Begriff sie erarbeitet, sondern sie setzt sich als sich zum Inhalt, dessen unendliche Form sie ist. Es ist ihr nur um sich selbst zu thun.

Das Wollen ist aber in einer zwiefachen Bedeutung zu nehmen, in einer psychischen und ethischen. Die Psychologie hat dasselbe nur in seiner formellen Geltung aufzufassen, d. h. als Selbstbestimmung des einzelnen Geistes, der sich als Form selbst seinen Inhalt gibt und in dieser Identität eben solchen Genuß findet, als theoretisch darin, seine an sich in ihm seiende Vernunft formell zum Ausdruck zu bringen. Das sich selbst Bestimmen ist aber nur erst der abstracte Begriff der Freiheit oder der Begriff der Freiheit in ihrer Endlichkeit. Weil nun der Geist an und für sich der vernünftige ist, so kommt es wesentlich darauf an, daß er seine Vernunft realisire. Dies ist die Seite der wahrhaften Unendlichkeit des subjectiven Geistes. Die psychische Unendlichkeit ist die nur formelle, daß

Ich eine Bestimmtheit meiner selbst als meine Bestimmung, als ein von mir in mir gesetztes Prädicat weiß. Die ethische Unendlichkeit dagegen ist die reale, welche die Vernunft in ihrer Objectivität zum Inhalt macht. Das Subject geht in dieser Thätigkeit nicht blos abstract mit sich zusammen, sondern mit sich, wie es in der Idee der Freiheit sein Wesen findet. Die Selbstbestimmung ist für die Mannigfaltigkeit dieses unendlichen Inhaltes, des Guten, nur die allgemeine, sich überall, in jedem besondern Act wiederholende Form. Die praktische Philosophie ist daher etwas ganz Anderes, als die Philosophie des praktischen Geistes, allein es erhellt auch der Zusammenhang beider Gebiete, indem sich der praktische Geist aus dem Formalismus seiner subjectiven Endlichkeit von selbst zu dem Realismus seiner objectiven Unendlichkeit fortbestimmt. Hier darf es dem Subject nicht um sich, sondern hier muß es ihm um die Freiheit zu thun sein. Wenn man nun aber, wegen dieses Zusammenhangs, die Ethik schon in der Psychologie vorträgt, wie Vorländer neulich gethan, so ist das unsystematisch.

Hegel hat daher ganz Recht, wenn er behauptet, daß der praktische Geist als formeller Wille ein doppeltes Sollen an sich habe. Einmal nämlich findet sich das Subject unmittelbar bestimmt. Die Vermittelung dieser Bestimmtheit liegt in der Natur, in der Welt des Bewußtseins, im Proceß der theoretischen Intelligenz. Sie ist in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ein Zustand des Geistes, und es kommt nun auf ihn an, ob er in einem solchen beharren will oder nicht, ob er für ihn sein soll oder nicht. Hier ist das Princip der Bestimmung die reine Subjectivität, welche sich in einem Dasein gefällt oder nicht. Es kann der Zustand dem Begriff der ethischen Freiheit, der praktischen Vernunft in ihrer Objectivität widersprechen und das Subject kann doch darin beharren wollen. Gegen dies Sollen der Unmittelbarkeit, welche sich dem Geist als der „natürliche Mensch" aufdringt, geht das andere Sollen von der Allgemeinheit des Denkens aus, welches den Begriff der objectiven Freiheit im Recht, in der Pflicht, in der Sitte, erfaßt und die Thätigkeit des Subjects ihrer Nothwendigkeit unterwirft. Unmittelbarer Weise

iſt das Sollen die Forderung meiner Empfindung, einen Zuſtand zu erhalten oder einen andern an ſeine Stelle zu ſetzen. Es iſt mir zu warm und es ſoll kühler werden; ein Affect iſt mir angenehm und er ſoll ſich erneuen u. ſ. f. Das Sollen der praktiſchen Vernunft fordert dagegen, daß ich mich ohne Rückſicht auf meine Empfindung beſtimme. Die Freiheit, wie ſie ſich ſelbſt die Nothwendigkeit iſt, wird hier das Princip, und meine Zuſtände, wie ich ſie als unmittelbar gegebene vorfinde, werden nur die Motive, die für ſich keine Berechtigung haben, ſondern deren Sollen, der Impuls ihres Dranges, erſt von jenem abſoluten Sollen der Vernunft ſeine Berechtigung zu entnehmen hat. Ich gerathe in eine Leidenſchaft; aber ich darf ihr kein Gehör geben, weil ſie ſich gegen die Wahrheit des ſittlichen Geiſtes negativ verhält u. ſ. f. Der praktiſche Geiſt iſt:

1) praktiſches Gefühl. Er iſt in ſeiner Unmittelbarkeit Fühlen, d. h. er unterſcheidet ſich noch nicht von ſeiner Beſtimmtheit. Etwas Anderes iſt das Fühlen nicht. Das Fühlen iſt auch der Anfang der theoretiſchen Intelligenz. Als ſolches iſt es der Geiſt, wie er ſich der Stoff iſt, den er durch die Aufmerkſamkeit aus ſich für ſich herausſetzt. Praktiſch aber iſt es ihm nicht darum zu thun, den Stoff aus ſeiner Unmittelbarkeit zur Vorſtellung und zum Gedanken zu erheben, ſondern ſich ſelbſt darin zu genießen. Indem aber das Fühlen ſich zur Anſchauung und weiter zum Vorſtellen und Denken aufhebt, ſo geht auch die einfache Intenſität des praktiſchen Gefühls:
2) in die Mannigfaltigkeit beſonderer Formen aus einander, welche durch das Verhältniß beſtimmt werden, worin der Geiſt als praktiſcher zur Objectivität ſich befindet. Er kann in ſeiner Spannung das Object, das er anſchauet, durch ſich vernichten und in der Vernichtung zum ſeinigen machen; oder er kann es als das ſeinige, das er in der Vorſtellung trägt, ſich erhalten; oder er kann ſich ganz an daſſelbe entäußern, ſo daß er nur durch den ihm objectiven Inhalt eine Exiſtenz hat. Wie unendlich verſchieden aber im Concreten der beſondere Inhalt dieſer Formen des

Verhaltens ſein mag, ſo iſt doch in ihnen allen und in jedem Inhalt das Identiſche der Genuß des Einen Subjectes.

3) Die Vielheit der Begierden, Neigungen, Leidenſchaften bringt nur Unruhe im Subject hervor, welche den Genuß ſtört. Um alſo ſich in der Identität mit ſich zu erhalten und nicht von dem Drang des Begehrens hin- und hergezerrt zu werden, muß es die Vielheit auf eine Beſchränkung zurückbringen. *Alle* Begierden u. ſ. f. zu befriedigen, iſt unmöglich. Es wird eine Wahl nothwendig. Das reflectirende Denken ſucht diejenigen Begierden, Neigungen und Leidenſchaften aus der Menge herauszufinden, von deren Befriedigung das Subject ſich den *meiſten* Genuß verſprechen darf. Dieſe werden von ihm den übrigen vorgezogen. In ihnen hofft es *glückſelig* zu ſein. Allein es zeigt ſich, daß das Subject ſich in ſeiner Hoffnung betrügt. Daß der Menſch in ſeiner particulären Subjectivität das Maaß aller Dinge ſei, war nur die Meinung eines Protagoras, eines Sophiſten, nicht die Wahrheit der Vernunft. Die Glückſeligkeit als die Selbſtbefriedigung des Subjects durch ſeine Willkür iſt nicht die Seligkeit. Dieſe ſchließt in ſich, daß der Einzelne den ſauren Weg des Rechts, der Moralität und Sittlichkeit durchmache, um von der Zufälligkeit ſeiner Neigungen loszukommen, nicht von ſeiner unmittelbaren Individualität abhängig zu ſein und ſich mit der Vernunft in ihrer *Objectivität verſöhnt zu wiſſen*. Der Ausgang der Pſychologie iſt ſomit der Begriff des Eudämonismus, wie er ſich durch ſich ſelbſt aufhebt. Der ſubjective Geiſt hat ſein Maaß nicht in ſich ſelbſt, in ſeiner ſubjectiven Freiheit, in der Willkür, ſondern in der objectiven Freiheit, welche von den Geſetzen der praktiſchen Vernunft beherrſcht wird.

Erstes Capitel.

Das praktische Gefühl.

Das Praktische ist das Verhältniß des Geistes zu sich, worin er sich selbst von sich abstößt, um desto tiefer in dem von ihm Gesetzten mit sich zusammenzugehen. Er entäußert sich seiner selbst, um sich in der Bestimmung, die er sich gibt, wieder zu finden. Dies sich selbst Finden ist das Genießen. Unmittelbar wird diese Negativität zum Reiz, der seine specifische Bestimmtheit durch den Trieb empfängt, so daß das Subject in seinem Zustande sich entweder befriedigt oder unbefriedigt verhält, je nachdem der Reiz, der durch den Trieb erregt wird, zur Erfüllung gelangt oder nur subjectiv bleibt. Jener Zustand ist das oberflächliche und relative Gefühl des Angenehmen, dieser der des Unangenehmen.

1) Der Reiz.

In Allem, worin der Gegensatz des Inneren und Aeußeren existirt, wo Kraft vorhanden ist, existirt auch der Reiz als die Beziehung des Inneren und Aeußeren. Hier soll dadurch die Spannung ausgedrückt werden, welche der Mensch in der Unmittelbarkeit des Wollens empfindet. Er ist an sich Totalität. Damit dieselbe jedoch Realität habe, muß sie sich entwickeln. Das Subject muß sich aus der einfachen Immanenz seines Gefühls zur Ausbreitung desselben in das Besondere fortbewegen. Es empfindet also Mangel. Nur weil es an sich Totalität ist, kommt es zu dieser Empfindung. Das Gefühl des Mangels ist gleichsam die ideell-reelle Projection dessen, was die wesentliche Natur des Subjectes ausmacht. Es geht über sich hinaus; es fordert etwas, das für es, ja, als es selbst sein soll; die Schranke ist keine Grenze. Es würde nicht Mangel fühlen, wenn es nicht an sich über die Schranke hinaus wäre. Es ist schon das Andere, dessen es für seine Ergänzung bedarf. Es wird also gereizt, weil das Andere, auf das es sich bezieht, bereits an sich das seinige ist. Und doch ist dieser ideelle Besitz nicht das Wahre

für den praktiſchen Geiſt, ſondern erſt die *reelle* Aneignung. Das Gefühl des Mangels iſt ein quälendes, was den Geiſt aus ſich herausdrängt, ſeine unmittelbare Beſchränktheit durch ihre poſitive Negation aufzuheben.

2) Die Beſtimmtheit des Reizes durch den Trieb.

Der Begriff des Reizes iſt nur der des praktiſchen Gefühls in ſeiner weiteſten Allgemeinheit. Das Allgemeine muß ſich beſondern. Das Beſondern in der Unmittelbarkeit des Wollens iſt der Unterſchied des Triebes. Der Trieb iſt dem Menſchen gegeben, denn er iſt entweder a) der Lebenstrieb und als ſolcher α) der Selbſterhaltungs- oder Nahrungstrieb, oder β) der Geſchlechtstrieb: oder er iſt b) der Trieb der Intelligenz und als ſolcher α) der Trieb der Erkenntniß, oder β) des Wollens. Trieb iſt ſomit nichts Anderes, als die zur Selbſtentfaltung ſtrebende Natur des lebendigen Subjectes. Es iſt unnöthig, den Trieb noch beſonders zu beſchreiben, da die *ganze* Pſychologie die Auseinanderſetzung ſeiner verſchiedenen Richtungen enthält. Noch weniger aber iſt es nothwendig, eine *unbeſtimmte Menge* von Trieben vorauszuſetzen, da, was unter ſolchem Titel geboten wird, nur ein Product, eine beſondere Form dieſer feſtbeſtimmten Triebe ſein kann. Nimmt man z. B. von Seiten der Natürlichkeit einen eigenen Bewegungstrieb an, ſo muß man vergeſſen, daß Bewegung mit dem Begriff des animaliſchen Lebens identiſch iſt, wenn gleich das Quantum der Beweglichkeit eines Individuums von der Stufe ſeiner Organiſation abhängt; eine Auſter und ein Affe erſcheinen natürlich darin höchſt verſchieden. Oder wenn man von Seiten des Geiſtes einen Geſelligkeitstrieb annimmt, ſo vergißt man, daß Geſelligkeit d. h. die Wechſelwirkung lebendiger Subjecte, ebenſowohl durch den Nahrungs- und Gattungstrieb, als durch das Erkennen, als durch das Wollen *vermittelt* wird. Von einem *Inſtinct* kann vollends noch weniger als von unbeſtimmt vielen Trieben beim Menſchen die Rede ſein; denn als das Subject der Freiheit iſt der Menſch über die Beſchränktheit des Inſtinctes, der nur ein Nothbehelf für das freie Erkennen und Wollen iſt, hinaus. Durch den Trieb wird aber der Reiz

ein ganz bestimmter. Er wird *individualisirt* und hat nun dies oder jenes bestimmte Bedürfniß zum Inhalt. Mich reizt nicht die Welt in abstracto; der Trieb wirft mich vielmehr einem ganz Concreten zu. Ich bedarf der Nahrung oder der Erkenntniß u. s. f. Der Reiz besondert sich also in sich durch die *qualitative* Differenz der angedeuteten Triebe. Er an sich ist nur die allgemeine Form, in welcher jeder derselben zur Erscheinung kommt.

3) Lust und Unlust.

Indem nun das Subject durch die Vermittelung des Triebes einen bestimmten Reiz fühlt, muß es für dessen Befriedigung sich nach Außen wenden; es muß, durch das praktische Gefühl getrieben, d. h. durch die Empfindung seines Mangels bestimmt, sich Realität zu geben suchen. Gelingt ihm dies, negirt es also die Negation des Bedürfnisses, so ist das so vermittelte affirmirte Selbstgefühl der Zustand der Lust. Das Verschwinden des Mangels im Gefühl der Sättigung ist das Gefühl des *Angenehmen*. Bleibt dagegen die Realisirung des Gefühls ein subjectives Postulat, kommt es nicht zur Angemessenheit des Inneren mit dem Aeußeren, so entsteht das Gefühl des *Unangenehmen*, der Zustand der Unlust. Um sich nicht zu verwirren, darf hier das wichtige Moment nicht übersehen werden, daß die *Folgen* der Befriedigung des einen Triebes für die Befriedigung eines andern sehr hemmend sein und die größte Unlust durch solchen Widerspruch erregen können. Die Unlust liegt hier nicht in der Befriedigung, welche der eine Trieb erhalten hat, sondern in dem Mißverhältniß, was dadurch in dem Individuum für die Befriedigung eines andern Triebes eingetreten ist. Der *besondere Inhalt* wie *Umfang* des angenehmen und unangenehmen Gefühls ist natürlich so unendlich bestimmt, als der des Reizes.

Der Reiz des Bedürfnisses treibt das Subject über sich hinaus, die ihm fehlende Erfüllung zu suchen; die Richtung, die es in seinem unmittelbaren praktischen Verhalten zu nehmen hat, wird ihm durch die Bestimmtheit des Triebes gegeben, von welchem der Reiz ausgeht; in der Beziehung seines Zustandes auf sich ist es entweder Lust oder Unlust fühlend, je nachdem das praktische

Gefühl zur Realität, zur Negation des Bedürfniſſes, gelangt oder nicht. Auf den Grad des Gefühls kommt hierbei ſehr viel an, denn erſt auf höheren Graden wird die Erregung, wenn ſie ohne Sättigung bleibt, zur Folter. Ein geringerer Grad iſt Angeſichts der winkenden Erfüllung ſogar angenehm, z. B. der leiſe Hunger, den wir Appetit nennen. Ohne dies vis à vis würde freilich die Empfindung ſogleich eine andere ſein. Das Thier kommt nicht über dieſen Gegenſatz der Luſt und Unluſt hinaus. Der Menſch aber macht ſich durch das Bewußtſein ſein Fühlen zum Gegenſtand. Er nimmt alſo ſeinen Zuſtänden ihre Unmittelbarkeit und erzeugt dadurch aus jenen einfachen Elementen ganz neue Zuſtände. Er hat nicht blos praktiſches Gefühl, das ihn angenehm oder unangenehm afficirt, ſondern er hat Gemüth. Als Fühlender iſt er ſchon die reale Möglichkeit, ſeiner ſelbſt bewußt zu werden. Dieſe Identität des Gefühls und des Selbſtbewußtſeins iſt das Gemüth. Hegel hat ſich dieſes Ausdrucks nicht bedient; was er aber Intereſſe nennt, iſt ziemlich daſſelbe.

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die beſonderen Formen des praktiſchen Gefühls.

Das praktiſche, durch den Trieb beſtimmte, als Luſt oder Unluſt exiſtirende Gefühl iſt nur die allgemeine Grundlage des praktiſchen Geiſtes: gerade wie die Anſchauung ſich zur Vorſtellung auch nur elementariſch verhält. Als Luſt und Unluſt fühlend iſt der Geiſt in einer ſchlechten Relativität und Oscillation befangen, aus deren Auf und Ab er nur durch das Bewußtſein und den Willen ſich befreien kann. Allein bevor er ſich durch das Bewußtſein der Freiheit beſtimmt, müſſen erſt die beſonderen Formen des praktiſchen Gefühls auseinandergeſetzt werden, welche ſich zur Nothwendigkeit der praktiſchen Idee, zum Guten, nur als Stoff verhalten. Dieſe Formen entſpringen aus der Stellung, welche der praktiſche Geiſt als Selbſtbewußtſein zur Objectivität hat.

Der nur fühlende Geist ist seinem Begriff nach unangemessen, denn das Wissen ist das wesentliche Element des Geistes. Der seiner selbst bewußte Geist ist als Geist seinem Begriff ebenfalls unangemessen, wenn er von seinem Gefühl abstrahirt und sich nur sein Selbst zum Inhalt macht. Es ist oben gezeigt worden, wie es im Begriff des Selbstbewußtseins liegt, die Objectivität mit sich zu durchdringen, sie als sich, sich als sie zu wissen, also über sich als ideelles Atom hinauszugehen. Der wahrhafte Begriff des Geistes fordert vielmehr, daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subject als der seinige gefühlt werde. Erst diese Einheit kann man Gemüth nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntniß, das Wissen vom Gefühl, so existirt nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existirt nur ein abstracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist. Das Wort Gemüth gehört in der Terminologie der Deutschen Philosophie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, Absolut u. s. w., sich gern da einstellen, wo es an jedem Begriff fehlt. Welche vage Definitionen sind nicht davon gegeben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition doch im Namen des Gemüthes gehandelt, weil sein Begriff sich von selbst verstehe. Der Begriff des Gefühls, des Temperaments, des Bewußtseins, des Willens sogar, ist mit dem Begriff des Gemüths verwirrt, weil in der That von allem diesen etwas darin ist. Die Gemüthlichkeit als Zustand des Subjectes dagegen ist durch den Mißbrauch dieses Wortes für schlechte sentimentale Zustände, für Empfindelei einerseits, und für Cynismus und bäurisch grobes Wesen andererseits, in Verruf gekommen, und man ist auf der Hut, wenn Jemand als ein gemüthlicher Mensch so im Allgemeinen empfohlen wird. Das Gemüth hat aber in sich selbst wieder seine Bildung, welche die mannigfachen Schattirungen desselben entwickelt. Jedes Gemüth ist an sich Totalität, allein in concreto existirt in ihm diese oder jene Bestimmtheit, worin das Subject sich verfestigen oder wovon es auch zu

andern übergehen kann. Empirisch kennen wir diese Verwandlungen des Gemüths recht wohl; sie sind oft genug beobachtet und beschrieben. Allein den Zusammenhang derselben zu finden, wird es wohl noch lange Zeit bedürfen. In Shakespeare allein liegt ein überaus reiches Material, das von der Wissenschaft noch so gut wie gar nicht für dies Gebiet ausgebeutet ist, um den Begriffen durch sorgfältig gewählte Beispiele endlich auch für die Vorstellung die Unbestimmtheit zu nehmen, in der sie gewöhnlich erscheinen, und die Scala menschlicher Zustände über den engen Horizont der bisherigen Psychologie zu erweitern. Der eine nennt Neigung, was der andere Hang nennt; der eine Begierde, was der andere Leidenschaft; der eine Eitelkeit, was ein anderer Gefallsucht u. s. f. Das Gemüth als die Einheit des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist:

1) Begierde. Das praktische Gefühl wird durch einen Gegenstand erregt, dessen Genuß das Subject, das ihm als selbstbewußtes gegenübersteht, durch seine Vernichtung zu erreichen sucht. Im Selbstbewußtsein liegt jedoch die Möglichkeit, den Inhalt des Gefühls sich ideell unterordnen zu können. Diese Gestaltung des Gemüthes, die ruhige Versenkung des Subjects in's Object, ist:
2) die Neigung. Der Begehrende sucht seine Uebermacht über das Object zu realisiren. Der ihm Geneigte will das Dasein desselben sich aneignen, aber das Object zugleich als Object gelten lassen. Er genießt dasselbe, aber ohne die zerstörende Unruhe der Begierde. Die Begierde ist sinnlich, die Neigung ideell. So wird der Widerspruch möglich, daß das Subject den Inhalt seines Gefühls als die es selbst bestimmende Macht besitzen will, aber vielmehr von ihm besessen wird. Diese Form ist:
3) die Leidenschaft. Das Subject legt, wie Hegel sich ausdrückt, sein ganzes Interesse in einen Inhalt. Es gibt sich gegen ihn auf. Und doch erhält es sich aus ihm wieder zurück. Es hat nur in seinem Prädicat eine Realität für sich. Das Prädicat ist seine Substanz geworden, ohne welche die Subjectivität eine werthlose Hülse sein würde.

Begriff, der sich uns oben im Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins darstellte, allein wir haben ihn hier von einer ganz anderen Seite her. Dort betrachteten wir das Bewußtsein, wie es dadurch, daß es seiner Vernünftigkeit inne wird, den Gegensatz zwischen sich und der Objectivität auflöst. Es erkannte in der Vernunft die Allcopula, wie Schelling sich einmal sehr schön ausdrückt. Hier betrachten wir den Geist, wie er aus dem Vorstellen in sich zum Denken fortgeht, wie das Denken es aus der Vermischung mit ihm und aus der äußerlichen Stellung zu ihm sich selbst und alles Sein als sich, sich als alles Sein zu begreifen sucht. Als vernünftiges Selbstbewußtsein hat der Geist die Gewißheit, daß ihm nichts widersprechen kann. Als Denken hat er die Erhebung dieser Gewißheit zur Wahrheit, ihre Verwirklichung, vor sich. Das Zutrauen der Menschen, durch das Nachdenken den Begriff einer Sache zu fassen, entspringt hieraus. Ueberzeugung ist ohne zu denken unmöglich. Daß man selbst denken müsse, wozu so oft aufgefordert wird, ist, wie sich aus dem Vorigen ergibt, eine Tautologie, denn ohne Selbstthätigkeit ist es unmöglich.

Die Gesetze des Denkens sind in abstracto keine anderen, als die Kategorieen, deren System die logische Idee ist. Es ist nicht zu sagen, wodurch sich der Begriff des Wesens, des Grundes, des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, des Objectiven, Subjectiven u. s. f. an sich nach ihrem qualitativen Element von einander unterscheiden sollen. Sie sind sämmtlich reine Gedanken, reine Wesenheiten, die ebensowohl die allgemeine Seele des Seins als des Denkens ausmachen. Da nun aber das Denken nicht, wie das Vorstellen, mit dem Haben der Sache sich begnügt, sondern zur Einsicht in ihr Inneres, in ihre Nothwendigkeit fortgeht, so ist natürlich, daß die Momente des subjectiven Begriffs den Kanon seines Verhaltens ausmachen. Alle anderen Unterscheidungen sind entweder zu dürftig oder leiden umgekehrt an einer unnützen, unbegründeten Weitläufigkeit. Es muß α) das Allgemeine in seiner Identität mit sich gesetzt werden. Diese Bestimmung des An sich seienden ist die Abstraction, ein Thun des formellen Verstandes. β) Das Allgemeine besondert

ſich. Der Begriff iſt in ſich weſentlich *Urtheil*, Unterſchied von ſich als dem Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen und Beziehung dieſer Unterſchiede. Die *Reflexion* iſt das Negiren der Abſtraction. Sie iſt nicht eine beſondere Urtheilskraft, ſondern das ſich ſelbſt aus ſeiner Allgemeinheit auflöſende Denken. γ) Da im Begriff das Allgemeine, Beſondere und Einzelne nur Momente der identiſchen Totalität ſind, ſo kann es nicht bei dem Setzen des Unterſchiedes bleiben, ſondern der Unterſchied muß in die Einheit zurückgeführt und die blos negative Beziehung der Reflexion abermals negirt werden. Dies geſchieht durch das *Schließen*, in welchem Begriff und Urtheil in ihrer ſich ſelbſt vermittelnden Einheit ſich darſtellen. Der Schluß iſt daher die Spitze des Denkens. Die Nothwendigkeit, durch deren Begriff das Denken der Intelligenz die letzte Befreiung gewährt, muß ſich als Schluß erweiſen. Er *beweiſt*, weil er ſich ebenſowohl gegen die erſte als zweite Prämiſſe, ebenſowohl gegen die Abſtraction als Reflexion negativ verhält und die negative Identität des Begriffs in ihrer immanenten Flüſſigkeit wiederherſtellt.

Daß nun der ſubjective Geiſt der Begriffe bildende, der urtheilende und ſchließende iſt, kann auf keine Weiſe dazu berechtigen, in der Pſychologie die Logik abzuhandeln, ſondern es muß ſtreng darauf beſtanden werden, den *Begriff des Begriffs* der Entwicklung der logiſchen Idee vorzubehalten. Für uns iſt der Begriff der Freiheit der Intelligenz im Denken hinlänglich, daß das *Beſtimmtſein* des gedachten Inhalts eben ſo *ihr Beſtimmen* iſt. Ich als denkender und der an und für ſich ſeiende Begriff der Sache ſind im Unterſchied von einander dennoch daſſelbe. Ich kann mich daher auch zu einem Inhalt beſtimmen, der eben ſo der *meinige* iſt, als er *ſeiend* iſt. Ich kann wollen. Die praktiſche Intelligenz iſt die Bewährung der theoretiſchen.

Zweiter Abſchnitt.

Der praktiſche Geiſt.

Der theoretiſche Geiſt hebt ſich ſelbſt zum praktiſchen auf, oder er iſt ſchon an ſich der praktiſche, indem das Denken die freie Selbſtbeſtimmung des Subjectes iſt, durch die es ſich mit ſich ſelbſt erfüllt. Das Denken iſt alſo ſchon Wollen, was früherhin von uns ſo ausgedrückt wurde, daß das Denken ohne den Willen dazu unmöglich ſei, ſo wie umgekehrt das Denken die Grundlage des Wollens, ſeine in ihm ſich aufhebende Vorausſetzung iſt. Im Pſychiſchen iſt die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes durch die Natürlichkeit ſeiner Individualität; im Bewußtſein durch die Beſtimmtheit ſeiner Objectivität; in der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz durch die Unangemeſſenheit der Formen derſelben bedingt, bevor ſie in die einfache Geſtaltung des Denkens ſich als in die letzte überhaupt mögliche Form aufgelöſt haben: erſt als Wollen iſt die Subjectivität ſchlechthin frei, denn ſie weiß in ihm jede ihrer Beſtimmungen als ein von ihr ſelbſt geſetztes Prädicat. Sie entwickelt ihre Freiheit nicht nur, wie ein Denken, an einem Inhalt, deſſen Begriff ſie erarbeitet, ſondern ſie ſetzt ſich als ſich zum Inhalt, deſſen unendliche Form ſie iſt. Es iſt ihr nur um ſich ſelbſt zu thun.

Das Wollen iſt aber in einer zwiefachen Bedeutung zu nehmen, in einer pſychiſchen und ethiſchen. Die Pſychologie hat daſſelbe nur in ſeiner formellen Geltung aufzufaſſen, d. h. als Selbſtbeſtimmung des einzelnen Geiſtes, der ſich als Form ſelbſt ſeinen Inhalt gibt und in dieſer Identität eben ſolchen Genuß findet, als theoretiſch darin, ſeine an ſich in ihm ſeiende Vernunft formell zum Ausdruck zu bringen. Das ſich ſelbſt Beſtimmen iſt aber nur erſt der abſtracte Begriff der Freiheit oder der Begriff der Freiheit in ihrer Endlichkeit. Weil nun der Geiſt an und für ſich der vernünftige iſt, ſo kommt es weſentlich darauf an, daß er ſeine Vernunft realiſire. Dies iſt die Seite der wahrhaften Unendlichkeit des ſubjectiven Geiſtes. Die pſychiſche Unendlichkeit iſt die nur formelle, daß

Ich eine Bestimmtheit meiner selbst als meine Bestimmung, als ein von mir in mir gesetztes Prädicat weiß. Die ethische Unendlichkeit dagegen ist die reale, welche die Vernunft in ihrer Objectivität zum Inhalt macht. Das Subject geht in dieser Thätigkeit nicht blos abstract mit sich zusammen, sondern mit sich, wie es in der Idee der Freiheit sein Wesen findet. Die Selbstbestimmung ist für die Mannigfaltigkeit dieses unendlichen Inhaltes, des Guten, nur die allgemeine, sich überall, in jedem besondern Act wiederholende Form. Die praktische Philosophie ist daher etwas ganz Anderes, als die Philosophie des praktischen Geistes, allein es erhellt auch der Zusammenhang beider Gebiete, indem sich der praktische Geist aus dem Formalismus seiner subjectiven Endlichkeit von selbst zu dem Realismus seiner objectiven Unendlichkeit fortbestimmt. Hier darf es dem Subject nicht um sich, sondern hier muß es ihm um die Freiheit zu thun sein. Wenn man nun aber, wegen dieses Zusammenhangs, die Ethik schon in der Psychologie vorträgt, wie Vorländer neulich gethan, so ist das unsystematisch.

Hegel hat daher ganz Recht, wenn er behauptet, daß der praktische Geist als formeller Wille ein doppeltes Sollen an sich habe. Einmal nämlich findet sich das Subject unmittelbar bestimmt. Die Vermittelung dieser Bestimmtheit liegt in der Natur, in der Welt des Bewußtseins, im Proceß der theoretischen Intelligenz. Sie ist in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ein Zustand des Geistes, und es kommt nun auf ihn an, ob er in einem solchen beharren will oder nicht, ob er für ihn sein soll oder nicht. Hier ist das Princip der Bestimmung die reine Subjectivität, welche sich in einem Dasein gefällt oder nicht. Es kann der Zustand dem Begriff der ethischen Freiheit, der praktischen Vernunft in ihrer Objectivität widersprechen und das Subject kann doch darin beharren wollen. Gegen dies Sollen der Unmittelbarkeit, welche sich dem Geist als der „natürliche Mensch" aufdringt, geht das andere Sollen von der Allgemeinheit des Denkens aus, welches den Begriff der objectiven Freiheit im Recht, in der Pflicht, in der Sitte, erfaßt und die Thätigkeit des Subjects ihrer Nothwendigkeit unterwirft. Unmittelbarer Weise

ein ganz bestimmter. Er wird individualisirt und hat nun dies oder jenes bestimmte Bedürfniß zum Inhalt. Mich reizt nicht die Welt in abstracto; der Trieb wirft mich vielmehr einem ganz Concreten zu. Ich bedarf der Nahrung oder der Erkenntniß u. s. f. Der Reiz besondert sich also in sich durch die qualitative Differenz der angedeuteten Triebe. Er an sich ist nur die allgemeine Form, in welcher jeder derselben zur Erscheinung kommt.

3) Lust und Unlust.

Indem nun das Subject durch die Vermittelung des Triebes einen bestimmten Reiz fühlt, muß es für dessen Befriedigung sich nach Außen wenden; es muß, durch das praktische Gefühl getrieben, d. h. durch die Empfindung seines Mangels bestimmt, sich Realität zu geben suchen. Gelingt ihm dies, negirt es also die Negation des Bedürfnisses, so ist das so vermittelte affirmirte Selbstgefühl der Zustand der Lust. Das Verschwinden des Mangels im Gefühl der Sättigung ist das Gefühl des Angenehmen. Bleibt dagegen die Realisirung des Gefühls ein subjectives Postulat, kommt es nicht zur Angemessenheit des Inneren mit dem Aeußeren, so entsteht das Gefühl des Unangenehmen, der Zustand der Unlust. Um sich nicht zu verwirren, darf hier das wichtige Moment nicht übersehen werden, daß die Folgen der Befriedigung des einen Triebes für die Befriedigung eines andern sehr hemmend sein und die größte Unlust durch solchen Widerspruch erregen können. Die Unlust liegt hier nicht in der Befriedigung, welche der eine Trieb erhalten hat, sondern in dem Mißverhältniß, was dadurch in dem Individuum für die Befriedigung eines andern Triebes eingetreten ist. Der besondere Inhalt wie Umfang des angenehmen und unangenehmen Gefühls ist natürlich so unendlich bestimmt, als der des Reizes.

Der Reiz des Bedürfnisses treibt das Subject über sich hinaus, die ihm fehlende Erfüllung zu suchen; die Richtung, die es in seinem unmittelbaren praktischen Verhalten zu nehmen hat, wird ihm durch die Bestimmtheit des Triebes gegeben, von welchem der Reiz ausgeht; in der Beziehung seines Zustandes auf sich ist es entweder Lust oder Unlust fühlend, je nachdem das praktische

Gefühl zur Realität, zur Negation des Bedürfnisses, gelangt oder nicht. Auf den Grad des Gefühls kommt hierbei sehr viel an, denn erst auf höheren Graden wird die Erregung, wenn sie ohne Sättigung bleibt, zur Folter. Ein geringerer Grad ist Angesichts der winkenden Erfüllung sogar angenehm, z. B. der leise Hunger, den wir Appetit nennen. Ohne dies vis à vis würde freilich die Empfindung sogleich eine andere sein. Das Thier kommt nicht über diesen Gegensatz der Lust und Unlust hinaus. Der Mensch aber macht sich durch das Bewußtsein sein Fühlen zum Gegenstand. Er nimmt also seinen Zuständen ihre Unmittelbarkeit und erzeugt dadurch aus jenen einfachen Elementen ganz neue Zustände. Er hat nicht blos praktisches Gefühl, das ihn angenehm oder unangenehm afficirt, sondern er hat Gemüth. Als Fühlender ist er schon die reale Möglichkeit, seiner selbst bewußt zu werden. Diese Identität des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist das Gemüth. Hegel hat sich dieses Ausdrucks nicht bedient; was er aber Interesse nennt, ist ziemlich dasselbe.

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die besonderen Formen des praktischen Gefühls.

Das praktische, durch den Trieb bestimmte, als Lust oder Unlust existirende Gefühl ist nur die allgemeine Grundlage des praktischen Geistes: gerade wie die Anschauung sich zur Vorstellung auch nur elementarisch verhält. Als Lust und Unlust fühlend ist der Geist in einer schlechten Relativität und Oscillation befangen, aus deren Auf und Ab er nur durch das Bewußtsein und den Willen sich befreien kann. Allein bevor er sich durch das Bewußtsein der Freiheit bestimmt, müssen erst die besonderen Formen des praktischen Gefühls auseinandergesetzt werden, welche sich zur Nothwendigkeit der praktischen Idee, zum Guten, nur als Stoff verhalten. Diese Formen entspringen aus der Stellung, welche der praktische Geist als Selbstbewußtsein zur Objectivität hat.

Der nur fühlende Geist ist seinem Begriff nach unangemessen, denn das Wissen ist das wesentliche Element des Geistes. Der seiner selbst bewußte Geist ist als Geist seinem Begriff ebenfalls unangemessen, wenn er von seinem Gefühl abstrahirt und sich nur sein Selbst zum Inhalt macht. Es ist oben gezeigt worden, wie es im Begriff des Selbstbewußtseins liegt, die Objectivität mit sich zu durchdringen, sie als sich, sich als sie zu wissen, also über sich als ideelles Atom hinauszugehen. Der wahrhafte Begriff des Geistes fordert vielmehr, daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subject als der seinige gefühlt werde. Erst diese Einheit kann man Gemüth nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntniß, das Wissen vom Gefühl, so existirt nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existirt nur ein abstracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist. Das Wort Gemüth gehört in der Terminologie der Deutschen Philosophie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, Absolut u. s. w., sich gern da einstellen, wo es an jedem Begriff fehlt. Welche vage Definitionen sind nicht davon gegeben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition doch im Namen des Gemüthes gehandelt, weil sein Begriff sich von selbst verstehe. Der Begriff des Gefühls, des Temperaments, des Bewußtseins, des Willens sogar, ist mit dem Begriff des Gemüths verwirrt, weil in der That von allem diesen etwas darin ist. Die Gemüthlichkeit als Zustand des Subjectes dagegen ist durch den Mißbrauch dieses Wortes für schlechte sentimentale Zustände, für Empfindelei einerseits, und für Cynismus und bäurisch grobes Wesen andererseits, in Verruf gekommen, und mit Recht auf der Hut, wenn Jemand als ein gemüthlicher Mensch im Allgemeinen empfohlen wird. Das Gemüth hat aber in sich selbst wieder seine Bildung, welche die mannigfachen Schattirungen desselben entwickelt. Jedes Gemüth ist an sich Totalität, allein in concreto existirt in ihm diese oder jene Bestimmtheit, worin das Subject sich befestigen oder wovon es auch zu

ändern übergehen kann. Empirisch kennen wir diese Verwandlungen des Gemüths recht wohl; sie sind oft genug beobachtet und beschrieben. Allein den Zusammenhang derselben zu finden, wird es wohl noch lange Zeit bedürfen. In Shakespeare allein liegt ein überaus reiches Material, das von der Wissenschaft noch so gut wie gar nicht für dies Gebiet ausgebeutet ist, um den Begriffen durch sorgfältig gewählte Beispiele endlich auch für die Vorstellung die Unbestimmtheit zu nehmen, in der sie gewöhnlich erscheinen, und die Scala menschlicher Zustände über den engen Horizont der bisherigen Psychologie zu erweitern. Der eine nennt Neigung, was der andere Hang nennt; der eine Begierde, was der andere Leidenschaft; der eine Eitelkeit, was ein anderer Gefallsucht u. s. f. Das Gemüth als die Einheit des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist:

1) Begierde. Das praktische Gefühl wird durch einen Gegenstand erregt, dessen Genuß das Subject, das ihm als selbstbewußtes gegenübersteht, durch seine Vernichtung zu erreichen sucht. Im Selbstbewußtsein liegt jedoch die Möglichkeit, den Inhalt des Gefühls sich ideell unterordnen zu können. Diese Gestaltung des Gemüthes, die ruhige Versenkung des Subjects in's Object, ist:
2) die Neigung. Der Begehrende sucht seine Uebermacht über das Object zu realisiren. Der ihm Geneigte will das Dasein desselben sich aneignen, aber das Object zugleich als Object gelten lassen. Er genießt dasselbe, aber ohne die zerstörende Unruhe der Begierde. Die Begierde ist sinnlich, die Neigung ideell. So wird der Widerspruch möglich, daß das Subject den Inhalt seines Gefühls als die es selbst bestimmende Macht besitzen will, aber vielmehr von ihm besessen wird. Diese Form ist:
3) die Leidenschaft. Das Subject legt, wie Hegel sich ausdrückt, sein ganzes Interesse in einen Inhalt. Es gibt sich gegen ihn auf. Und doch erhält es sich aus ihm wieder zurück. Es hat nur in seinem Prädicat eine Realität für sich. Das Prädicat ist seine Substanz geworden, ohne welche die Subjectivität eine werthlose Hülse sein würde.

Aber zugleich liegt der höchste Nachdruck darauf, daß Ich es bin, der von dieser Leidenschaft ergriffen ist. Folglich ist das, was meine Subjectivität vernichtet, zugleich das, was ihr den tiefsten Halt, die höchste Erfüllung gibt. Sowohl das Begehren als einfache Form ist hier zu Grunde gegangen, denn ich habe dem Gegenstande meiner Leidenschaft gegenüber keine Selbstständigkeit: ich mache mich zu *seinem* Prädicat. Aber auch die Neigung ist zu Grunde gegangen, denn ich will den Gegenstand nicht in seiner Selbstständigkeit außer mir lassen; ich will ihn nicht blos ideell genießen, sondern er soll auch zu meinem Selbst werden: er soll *mein* Prädicat werden.

I.

Die Begierde.

Die Begierde wird hier nicht vom Standpunct des Selbstbewußtseins, wie in der Phänomenologie, sondern als *Aeußerung* des Triebes betrachtet, der das praktische Gefühl zur concreten Bestimmtheit zuspitzt. Das Gefühl des Bedürfnisses, der Reiz, wird nämlich:

1) zum Gelüsten.

Das praktische Subject fixirt die Richtung seines Triebes auf ein bestimmtes, also einzelnes Object, das ihm eine Befriedigung desselben zu versprechen scheint. Es kann dies *unmittelbar* durch die *Anschauung* geschehen, oder, wenn das Subject den Genuß des Objects schon einmal gehabt hat, *mittelbar* durch dessen *Vorstellung*. Die Lüsternheit ist die Anticipation des Actes des Genießens. Sie ist nicht ein theoretisches Anschauen oder Vorstellen, sondern wesentlich setzt sich das Subject als in realem Contact mit dem Object. Die theoretische Intelligenz erscheint hier nur als vermittelnd für die praktische, als ihre gefällige Kupplerin. Ich sehe, höre u. s. f., aber im Sehen, Hören beziehe ich mich schon auf den Genuß, den das theoretisch Vernommene reell für mich haben wird. Die Purpurröthe einer Kirsche, ihre krystallhaft scheinende Durchsichtigkeit,

ihre sanftschwellende Rundung, gelten mir praktisch nur in Bezug auf den trefflichen Geschmack, den sie für mich haben wird. Ich brenne vor Verlangen; das Wasser läuft mir im Munde zusammen; ich spitze schon das Ohr u. s. f. sind die Redensarten, in welchen sich diese Stufe des praktischen Verhaltens ausspricht.

2) Das Begehren.

Das Gelüsten ist die werdende Begierde; der Act, durch welchen der Trieb aus seiner Allgemeinheit sich zur entschiedenen Beziehung auf dies Object fortbestimmt. Die Lüsternheit ist daher ein angenehmes Gefühl. Sie ist noch nicht die wirkliche Lust, denn zu dieser ist die Realität des Genusses nothwendig. Aber sie ist der „Vorschmack," die ideelle Vorbildung desselben. Die Begierde ist schon das Eingehen des Subjectes in das Object, welches ihr Außereinandersein aufzuheben und das Object als genossenes, d. i. negativ gesetztes, zum Prädicat des Subjectes zu machen bestrebt ist. Ohne den Reiz des Bedürfnisses, ohne die qualitative Bestimmtheit des Triebes würde es gar nicht zum Begehren kommen. Das Subject weiß sich in seiner Lebendigkeit, wie früher gezeigt worden, als die Macht des Einzelnen und verzehrt es in dieser Gewißheit. Indem aber das praktische Gefühl durch die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Objectivität zu seinem Triebe entweder angenehm oder unangenehm erregt wird, so ist das Begehren entweder ein positives oder negatives.

a) Die positive Begierde.

Sie ist die einfache Fixirung des praktischen Gefühls auf einen durch das Gelüsten herausgefundenen Inhalt, der dem Wesen des Triebes entspricht. Wegen dieser Congruenz ist sie ein Gefühl der Lust.

b) Die negative Begierde oder der Abscheu.

Die positive Begierde findet, was sie sucht. Wenn aber das Subject statt der seinem praktischen Gefühl correlaten Objectivität eine ihm widersprechende findet, welche sich gegen das

Wesen der immanenten Triebe negativ verhält, so verwandelt sich auch das positive Begehren in das negative. Das Subject wendet sich von dem seinem praktischen Gefühl widersprechenden Inhalt ab. Der Egoismus der Selbsterhaltung erregt in ihm das Gefühl der Unlust als Abscheu. Die negative Begierde ist somit durch die positive vermittelt. Jeder Abscheu hat im Subject seine ihm parallele Begierde. Wie in dieser der Begehrende, so zu sagen, alle Poren öffnet, den Gegenstand seiner Begierde in sich aufzunehmen, so entsteht in dem Verabscheuenden die entgegengesetzte Bewegung, sich jedem Eindringen des widrigen Objectes zu verschließen. Es kann diese Reaction näher die doppelte Form annehmen:

α) sich dem, was verabscheuet wird, durch die passive Flucht zu entziehen; oder

β) wo eine solche Entfernung nicht möglich ist, activ durch Zerstörung des Objectes sich vor seiner Negativität zu retten. Jacob Böhm würde sagen, die Turba vitae, das Angstrad der finstern Pein presse dem Subject diese Gewaltsamkeit ab. In der That ist diese negative Reaction der äußerste Gegensatz zum Wesen der positiven Begierde. Diese zerstört den Gegenstand, um ihn sich ganz anzueignen. Sie muß seine Selbstständigkeit auflösen, weil er sonst nur ein theoretisches Object für die Anschauung bleiben würde. Der Abscheu aber zerstört nicht, weil die Auflösung das Mittel des Genusses wird, sondern weil er das Object überhaupt vernichten möchte. Es soll als ihm widrig gar nicht sein. — Wenn der Abscheu von der Erinnerung an die Widrigkeit der Empfindung begleitet wird, so wird er zum Ekel.

Die Begierde, als durch die Einzelheit des Gegenstandes bedingt, ist eine vorübergehende Bewegung, die sich unbestimmt oft und in unbestimmt mannigfaltigen Graden im verschiedensten Inhalt erneuen kann. Jetzt begehre ich hier diesen Apfel; jetzt an diesem Orte dies Buch u. s. f. Da aber die Begierde durch den Trieb vermittelt wird, der im Gelüsten nur zur Erscheinung durchbricht, so hebt sich die Begierde als momentane Manifestation des praktischen Gefühls in der Neigung auf, welche auch dann

im Subject existirt, wenn der Gegenstand keine unmittelbare Gegenwart oder keine Beziehung auf dieselbe hat.

II.

Die Neigung.

So lange das Gemüth, von der Anschauung gefesselt, sich im Kreise des Begehrens, der bestimmten Vereinzelung umhertreibt, so lange ist es äußerlich, sollte auch der Inhalt, wie in der Neugierde, geistiger Abkunft sein. Diese Plötzlichkeit, dieser Kitzel der unmittelbaren Erregung, hört in der Neigung auf. Sie schließt das Begehren nicht von sich aus. Indem sie es aber in sich einschließt, stumpft sie seinen Stachel ab. Es ist ihr nicht um den acuten und momentanen Genuß zu thun, den die Zerstörung des Einzelnen und das Zusammengehen des Subjectes mit sich in diesem Vernichten gewährt, sondern um den bleibenden Zusammenhang mit der Sache. Diese muß also, während sie genossen wird, erhalten werden, weil das constitutive Princip im Subject selbst ein bleibendes ist; dies Princip ist nämlich der Hang.

1) Der Hang.

Was das Gelüsten für die Begierde, das ist der Hang für die Neigung. Das Bleibende, Identische im praktischen Geist sind die Triebe. Allein der Trieb particularisirt sich in jedem Einzelnen. Der Nahrung zu bedürfen, den Geschlechtstrieb zu empfinden, zu erkennen und zu wollen, ist der ganz allgemeine Inhalt des praktischen Gefühls in allen Menschen. Allein dieser Inhalt sondert sich im Concreten in eine unendliche Mannigfaltigkeit. Hier ist es, wo wir uns Alles zurückzurufen haben, was in der Anthropologie von der natürlichen Bestimmtheit des Einzelnen entwickelt wurde, denn durch jene dort auseinander gesetzten Vermittelungen wird der Trieb aus seiner Allgemeinheit heraus in specifische Richtungen hineingeleitet: die Race, das Geschlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. s. f. geben dem Triebe eine eigenthümliche Besonderung. Diese Specification ist der Hang. Der Hang unterscheidet sich also einmal

von der Begierde; er ist keine *stärkere* Begierde, wie man sich wohl ausdrückt, sondern er ist eine *bleibende Tendenz* des Triebes, eine Particularisation desselben, während das Begehren nichts ist als nur die Aeußerung des Triebes, wie er, einzelnen Objecten gegenüber, als die Macht derselben erscheint. Der Hang ist daher so gut als der Trieb ein *angeborener* und kann so sehr ein unschuldiger und schöner als ein gefährlicher und verabscheuungswürdiger sein. Der eine hat einen Hang zum Essen, der andere zum Trinken; der eine zum Wassertrinken, der andere zum Weintrinken; der eine zur geselligen Mittheilung, der andere zur eremitischen Isolirung; der eine zum Nachdenken, der andere zum Handeln u. s. w. Aber der Hang unterscheidet sich auch vom Triebe, denn er ist nicht der Trieb in seiner Allgemeinheit, sondern der Trieb in seiner *qualitativen* Besonderung, die im Concreten das Product einer unendlich weitläufigen Vermittelung ist. Ob das Subject einen Hang und wozu es einen solchen haben kann, hängt also nicht von ihm ab, sondern hierin erliegt es seinem ursprünglichen Schicksal.

2) Die Neigung.

Der Hang ist mit der Individualität des Subjectes auf's Innigste verflochten. Es kann durch das Bewußtsein von ihm und durch die Freiheit seines Willens seinen Hang beherrschen und bilden; *verändern* oder gar *vertilgen* kann es ihn nicht. *Scheint* es auch dem Menschen so, als habe er einen Hang ganz in sich ausgerottet: in demselben Augenblick erhebt er sich vielleicht aus seinem Exil. Man kann ihn einem zu steter Empörung geneigten Vasallen vergleichen. Der Hang individualisirt sich abermals in den Neigungen, und diese Direction macht es der Freiheit des Bewußtseins und Willens leichter, ihn positiv oder negativ, fördernd oder hemmend, zu behandeln. Die Neigung ist die concrete Bestimmtheit des Hanges. Sie ist daher allerdings bleibend, wie er, allein nicht absolut, nur *relativ*; z. B. wer einen Hang zum Weintrinken hat, kann eine Neigung zu französischen Weinen fassen. Ohne den Hang ist diese Neigung nicht möglich. Allein sie braucht nicht für immer zu

beharren; man kann eine Neigung zum Rheinwein dafür eintauschen. Krankheit, Klima u. ſ. f. kann ſie vermitteln. Der zu Grunde liegende Hang iſt der nämliche, wie bei der früheren Neigung. Der Erkenntnißtrieb kann ſich als Hang zur Naturwiſſenſchaft individualiſiren. Allein hier iſt eine neue Sonderung nothwendig, ob die unorganiſche oder organiſche Natur die meiſte Anziehungskraft übt. Nun ſetzen wir den letzteren Fall, ſo iſt ſehr wohl denkbar, daß Jemand erſt eine Neigung für die Botanik, dann für die Zoologie faßt. Verſchiedene Neigungen als die Erſcheinung eines und deſſelben Hanges ſchließen einander nicht nothwendig aus. Allerdings iſt Ein Subject die reale Möglichkeit, ſowohl von einem ſich widerſprechenden Hang als auch von ſich widerſprechenden Neigungen hin und her geriſſen zu werden. Allein eben ſo ſehr iſt es möglich, daß ſeine Neigungen ſich unter einander vertragen, daß es alſo deshalb, weil es eine neue Neigung in ſich aufzieht, eine frühere noch nicht von ſich abzuſtoßen braucht. Sie haben in ihm Raum neben einander. Dieſe Individualiſirung geht natürlich wie die Differenz des Grades in's Unendliche.

Die Neigung iſt keine habituell gewordene Begierde, ſondern unterſcheidet ſich als durch den Hang vermittelt qualitativ vom Begehren. Das Begehren iſt in ihr ein Moment, denn die Neigung an ſich iſt gegen die auflodernde Endzündlichkeit der Begierde ein fortdauerndes, ſtilles Feuer. Die Begierde als ſolche ſtürzt über ihren Gegenſtand her, ihn zu vernichten und durch die Vernichtung ſich zu aſſimiliren. Die Neigung nahet ſich ihm ruhig, ihn ſanft in ſich einzuſaugen und durch ihre Behandlung ſein Daſein ungeſtört zu laſſen. Weil nun in der Liebe dies Weſen der Neigung, das in einem andern Sein und doch das Andere als ein Anderes beſtehen zu laſſen, am Deutlichſten hervortritt, ſo erklärt ſich daraus, daß die Sprachen die Neigungen überhaupt gern durch Liebe bezeichnen: Selbſtliebe, Lebensliebe, Ehrliebe, Eigenthumsliebe u. ſ. f. Im Franzöſiſchen ſagt man: il aime à etc. Doch liegt in aimer noch der andere Sinn des Pflegens beſtimmter, als im Deutſchen. Das Pflegen iſt die Gewohnheit. Die Gewohnheit kann aus der Neigung entſpringen,

sie zu ihrem Inhalt machen. Allein an sich, wie auch oben zu zeigen versucht wurde, ist die Gewohnheit nur eine Form des psychischen Lebens, welche zur Neigung gar kein inneres Verhältniß hat, sondern dem verschiedensten Inhalt zugänglich ist, so daß durch sie uns Zustände geläufig werden können, welche sogar mit unserer Neigung in Widerspruch sind. Goethe sagt Nachgel. W. Bd. IX. S. 18 mit Recht: „Es gehört viel dazu, ein gewohntes Verhältniß aufzuheben, es besteht gegen alles Widerwärtige; Mißvergnügen, Unwillen, Zorn vermögen nichts gegen dasselbe, ja es überdauert die Verachtung, den Haß." Wenn man nun durch den Begriff der Gewöhnung an die Befriedigung einer Begierde den Begriff der Neigung gefaßt zu haben glaubte, so lag der Grund dazu in der Ruhe, welche sowohl der Gewohnheit als der Neigung eigen ist. Aber der wahrhafte Grund derselben für die Neigung ist der Hang. Was als bloße Begierde eine nur discrete Größe ist, das wird durch ihn als Neigung zu einer continuirlichen.

Da nun der Hang eine bestimmte Individualisirung des Triebes ist, so folgt daraus, daß die Neigung entweder eine positive oder negative sein müsse.

a) Die Zuneigung

ist die mit der Eigenheit des Hanges identische. Auf dieser Sympathie beruhet:

b) Die Abneigung.

Es ist hier, wie in der Begierde, wo die negative auch durch die positive vermittelt wird. Die Abneigung verhält sich ihrem Gegenstande gegenüber ruhig. So wenig die Zuneigung bei aller Macht ihrer Intensität in äußerlicher Wildheit sich manifestirt, wie die Heftigkeit der Begierde, so wenig wird die Abneigung sich stürmisch offenbaren. Sie fliehet weder vor ihrem Gegenstand, noch sucht sie ihn in ihrer Negativität zu vernichten, wie der Abscheu. Wie die Zuneigung das Verschwinden ihres Objectes, so kann auch die Abneigung das Dasein desselben ertragen.

Daher ist die Neigung die schönste Form des praktischen Geistes und der rechte Mittelpunct des Gemüthes. Das Subject bleibt in ihr eben so selbstständig als der Inhalt, auf den es sich richtet. Dies gegenseitig von einander Freisein, während doch zugleich die höchste Innigkeit statt findet, ist eben die unmittelbare Schönheit des Gemüthes. Diese kann aber verloren gehen, indem der Inhalt des praktischen Gefühls sich das Subject so unterwirft, daß es gegen ihn ohne Selbstständigkeit ist. Dies Verhältniß ist:

III.

Die Leidenschaft.

Im Begehren, durch die Anschauung des einzelnen, gegenwärtigen oder als gegenwärtig vorgestellten Objectes gefesselt, ist das Gemüth sinnlich; in der Neigung wird die Rohheit der Begierde gemildert; in der Leidenschaft erreicht das praktische Subject den Gipfel der Vertiefung in sich selbst, welche die Weite der Neigung mit der Schärfe der Begierde vereinigt, ohne eine Zusammensetzung derselben zu sein, denn die Immanenz der Begierde in der Neigung hat sich schon erwiesen. Sie ist folglich auch der Leidenschaft immanent, welche die Neigung zu ihrer Basis hat. So wenig aber die Neigung eine nur potenzirte Begierde, so wenig ist die Leidenschaft eine nur gesteigerte Neigung, sondern es existirt hier abermals ein qualitativer Unterschied durch den Affect.

1) Der Affect.

Die Neigung wird durch den Affect zur Leidenschaft. Die Neigung ist ruhig, allein ihre Ruhe ist keine Todtheit. Wenn aber das Gefühl der Neigung aus seiner stillen Bewegtheit heraustritt, so kann sie zur Leidenschaft werden. Die Deutsche Sprache nennt auch diese Diremtion des Gemüthes in sich ganz naiv Gemüthsbewegung. Der Affect ist ein Gefühl, aber nicht jedes Gefühl ist ein Affect. Dies ist der Grund, weshalb wir in der Anthropologie im Begriff der Empfindung den des Affectes noch ausschließen mußten, denn erst, wenn das Gemüth

begriffen ist, kann die Empfindung als Affect begriffen werden; das Gemüth ist aber die Einheit des Gefühls und Selbstbewußtseins, ohne welche Identität also auch der Affect nicht zu denken ist. Ein starkes Gefühl, z. B. des Hungers, ist darum noch kein Affect. Kein Thier ist des Affectes und der durch sie bedingten Leidenschaft fähig, weil kein Thier seines Gefühls sich bewußt werden kann. Wird aber der Inhalt des Gefühls zugleich gedacht, so gewinnt er gleichsam durch den Gedanken Ankergrund in der Seele. Begeisterung ist ein Affect, denn als Empfindung ist sie zugleich von geistigem Inhalt durchdrungen; so ist es im Erstaunen, Erschrecken, Entzücken u. s. w. Der qualitative Unterschied des Affectes von der Empfindung im Allgemeinen ist der, daß das Subject in ihm sich als Subject verliert. Die ganze Phraseologie des Affectes spricht das Unselbstständigwerden des Subjects gegen die Macht des Gefühls aus: es übermannte mich, riß mich hin, ich erlag, ich gerieth außer mir, ich vergaß mich, ich wußte nicht wie mir geschah u. s. f. Durch diese Ohnmacht des Subjectes gegen das es erfüllende Gefühl, welches seine Stärke wird, unterscheidet sich der Affect von der bloßen Empfindung nicht nur quantitativ, sondern qualitativ. Wenn ich mich freue, so brauche ich deswegen noch nicht in meiner Freude unterzugehen, wie dies in der Wonne der Fall ist. Man muß sich an die schöne Exposition Hegel's im ersten Theil der Logik erinnern, wo er zeigt, wie die Qualität durch die Veränderung ihrer Quantität in eine andere Qualität umschlagen kann. Die Steigerung erreicht endlich einen Grad, wo nicht mehr dasselbe in einer höheren Potenz, sondern zugleich etwas ganz Neues da ist. Die Empfindung, sei sie eine sthenische oder asthenische, wird in ihrer Steigerung zum Affect, sobald das Subject sich ganz in sie auflöst, sich nicht mehr im Empfinden von demselben unterscheidet. Der Affect ist daher viel seltener, als gewöhnlich geglaubt wird, und demzufolge auch die durch ihn bedingte Leidenschaft, welche oft mit der nackten Begierde verwechselt wird. Der Affect kann nun:

a) ein positiver oder negativer sein, weil er von der sthenischen oder asthenischen Empfindung als Erregung der Lust

oder Unluſt ausgeht. Der poſitive Affect vernichtet den Menſchen, ſo zu ſagen, durch einen Pantheismus, der negative durch einen Nihilismus; dort vergeht der Einzelne in die Schauer der Seligkeit, ſei es Macht, Ruhm, Liebe, Freiheit, Gott oder was ſonſt gefühlt und gedacht werde; hier vergeht er auch, allein im Erbeben ſeiner Endlichkeit, aus Reue, Scham, Angſt, Entſetzen u. ſ. w.

b) Der Geneſis nach kann der Affect ein reiner, einfacher oder ein gemiſchter ſein, je nachdem der Inhalt entweder ganz in die Gegenwart fällt oder von der Gegenwart aus auf die Vergangenheit oder Zukunft ſich bezieht. Es kann hier eine ſehr ſubtile Dialektik dieſer Beziehungen entwickelt werden, zu welcher die Elemente in dem früher auseinandergeſetzten Begriff der äußern und innern Empfindung liegen. Sie iſt von Daub in ſeiner Anthropologie, Berlin 1838, S. 431 ff. verſucht worden. Er unterſcheidet ſechs zuſammengeſetzte Affecte: 1) Vergnügen und Schmerz als Wehmuth; 2) Hoffnung und Furcht als bange Erwartung; 3) Schmerz und Hoffnung als Standhaftigkeit in der Doppelform des Muthes und der Geduld; 4) Vergnügen und Hoffnung als Kitzel, Fröhlichkeit, Entzücken; 5) Schmerz und Furcht als Angſt; 6) Vergnügen und Furcht als Grauſen.

c) Der Affect geht, wie jede Empfindung, vorüber. Weil er von uns wohl gewünſcht, aber nicht, wie eine Vorſtellung, ein Gedanke, willkürlich erzeugt werden kann, ſo hat dies etwas Schmerzliches an ſich. Allein es iſt eine weiſe Oekonomie des Seelenlebens, denn ſowohl die ſchmelzenden als die rüſtigen Affecte würden uns als perennirende überſchnell erſchöpfen. Beharrlich kann der Affect nur werden, inſofern er in eine Neigung eingeht; dann iſt aber die Neigung nicht mehr Neigung, ſondern:

2) Leidenſchaft.

Durch die Continuität der Neigung iſt aber auch der Affect verändert, denn aus dem momentanen Aufkochen iſt er zu einem Strom geworden. Die Leidenſchaft enthält alſo von der einen

Seite durchaus den nämlichen Inhalt, wie die Neigung: das Ich, das Leben, das Eigenthum, den Genuß, die Ehre u. ſ. w. Zugleich iſt jedoch durch die Vermittelung des Affectes der qualitative Unterſchied vorhanden, daß das Subject gegen den Inhalt ſeiner Leidenſchaft ohnmächtig iſt. Dies Verſchwinden des Subjectes in den Abgrund einer einzigen Beſtimmung iſt die Größe der Leidenſchaft.

Hegel hat ſich der Leidenſchaft gegen eine „todte, nur zu oft heuchleriſche Moral" angenommen, weil nichts Großes ohne Leidenſchaft vollbracht worden. Und gewiß iſt die Leidenſchaft als das völlige Aufgehen des praktiſchen Subjectes in einen Inhalt pſychologiſch die höchſte Form, deren das Gemüth fähig iſt. Indeſſen kommt es hier ganz auf die beſondere Beſtimmtheit des Inhaltes an, um die Leidenſchaft gelten zu laſſen oder zu verwerfen, denn ein jedes Intereſſe iſt einer ſolchen abſtracten Iſolirung fähig, auch das gemeinſte. Es gibt ebenſowohl Leidenſchaften, über die ſich die Engel, als ſolche, über die ſich die Teufel freuen. Die Leidenſchaft als Form überhaupt genommen iſt daher noch nicht verächtlich; ſie wird es erſt durch die Kleinheit oder Verworfenheit ihres Gegenſtandes. Um aber Mißverſtändniſſen vorzubeugen, würde man doch wohl die ſelbſtbewußte Energie des Willens, die enthuſiaſtiſche Beſonnenheit ausdrücklich noch von der Leidenſchaft zu unterſcheiden haben, denn auch die edle, große, anbetungswürdige Leidenſchaft kann durch Maaßloſigkeit ſich den herbſten ſittlichen Tadel zuziehen. Die in jene beſonnene Begeiſterung verklärte Leidenſchaft rechtfertigt ſich ſelbſt. Chriſtus war ohne Leidenſchaft in aller Gluth ſeiner Liebe und Feſtigkeit ſeines Wollens. — Man hat wohl die Leidenſchaft im Allgemeinen als unnatürlich verworfen. Das iſt ein großer Irrthum. Denn obwohl die Leidenſchaft als die Thätigkeit des Geiſtes nichts Natürliches, nichts unmittelbar Gegebenes iſt, ſo iſt ſie doch darum noch nicht an ſich unnatürlich. Dies wird ſie erſt, wenn ihr Inhalt die poſitive Negation der Natur, der affirmative Widerſpruch ihrer Geſetze iſt. Die geſchlechtliche Liebe des Mannes zum Weibe z. B. iſt als Leiden-

ſchaft nicht unnatürlich; iſt aber das Weib die Mutter oder die Schweſter, ſo tritt der Widerſpruch der Natur mit ſich ein, daß das ruhige Kreiſen des Blutes, welches die Neigung der Pietät beherrſcht, in die Wuth der Begierde hineingeriſſen wird. Die Ungleichheit des Sohnes mit der Mutter, die Gleichheit des Bruders mit der Schweſter wird in eine ihnen weſentlich fremde Spannung verſetzt. So erſt iſt die Leidenſchaft unnatürlich. Faſt ſcheint die Leidenſchaft um ſo tiefer zu wurzeln, je unnatürlicher ſie iſt; z. B. die unnatürliche Wolluſt, welche Huren, beſonders in Gefängniſſen, miteinander treiben, kettet ſie auf's innigſte, auf Leben und Tod zuſammen. Man ſehe, was Parent Düchatelet in ſeinem Werk De la prostitution dans la ville de Paris, 1836, T. I, chap. VIII, von den Tribaden ſagt.

Daß die Leidenſchaft dem Wahnſinn nahe bringen, alſo auch den Uebergang zu ihm bereiten kann, begreift ſich leicht aus ihrer Beſchaffenheit, weil der Menſch in ihr ſich nicht mehr in ſeiner Subjectivität aus dem Inhalt zurücknimmt. Dieſe Ohnmacht des Subjectes gegen die Macht ſeiner Leidenſchaft iſt aber nicht als ein abſolutes Negirtwerden der Subjectivität und ihrer Freiheit zu nehmen, ſondern nur als Zuſtand. Vielmehr iſt immer die reale Möglichkeit da, daß das Subject ſich über ſeine Leidenſchaft erheben könne, wenn gleich es leider oft genug nicht zur Wirklichkeit dieſer Möglichkeit kommt. In dieſer Beziehung iſt der rührende Brief, welchen Victor Hugo von jenem unglücklichen Ymbert Galloix mitgetheilt hat, der von Genf nach Paris kam und ſich zuletzt in den Gedanken verrannte, daß man, um glücklich zu werden, in England geboren ſein müſſe, iſt in Anſehung der Scala, welche die Leidenſchaft bis zum Wahnſinn und Selbſtmord durchlaufen kann, für die Pſychologie claſſiſch. Man kann hier deutlich beobachten, wo das Subject noch bei ſich iſt und wo es ſich in ſeinen leidenſchaftlichen Vorſtellungen ſelbſtlos erſchöpft.

Und doch iſt die Selbſtloſigkeit der Leidenſchaft als ſolche noch keine ethiſche; ſie iſt keine moraliſche Entäußerung des

Egoismus, ſondern im Gegentheil iſt die Leidenſchaft der Widerſpruch, daß ihr Inhalt gerade für dies Ich die höchſte Bedeutung hat, Ich ſein Träger iſt, wie es durch ihn getragen wird. Das Subject will glücklich ſein.

Drittes Capitel.

Die Glückſeligkeit.

Die Anſicht Hegel's iſt eigentlich, daß die Philoſophie des objectiven und abſoluten Geiſtes all den beſondern Inhalt entwickelt, in welchen der ſubjective Geiſt die Totalität ſeines Intereſſes legen kann. Rechthaberei, Geiz, Ruhmſucht, Kunſt-Enthuſiasmus, religiöſer Fanatismus u. ſ. f. können als Leidenſchaften erſt dann völlig verſtanden werden, wenn dieſer Inhalt, Recht, Eigenthum u. ſ. f. begriffen iſt. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit dieſes Inhaltes geht in concreto in's Unendliche; die Form des ſubjectiven Geiſtes bleibt in ihm, wie ſehr er ſich verändere, immer dieſelbe. Die Rechthaberei z. B. iſt als Sucht vom Geiz als Sucht pſychologiſch nicht verſchieden; die Differenz iſt eine nur formelle, und die Philoſophie kann ſich daher nicht auf die Differenz der qualitativen Erfüllung einlaſſen, ohne ein unabſehbares Werk zu beginnen. Auch Spinoza war dieſer Meinung: Ethices pars III. prop. LVI, scholion, gegen Ende: „sufficit, nobis affectuum et Mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis et quanta sit Mentis potentia in moderandis et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum Amoris, vel Cupidinis affectum, ex. gr. inter Amorem erga liberos et inter Amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere et affectuum naturam et originem ulterius indagare non est opus.“ Was von der Leidenſchaft gilt, gilt natürlich auch von der Neigung. Indem ich z. B. das Weſen

der Familie begreife, begreife ich auch die Neigung der Pietät in allen ihren Verzweigungen.

Der Gedanke, daß die unmittelbaren Regungen des praktischen Geistes in der objectiven Bestimmtheit des Geistes ihre Wahrheit finden, ist groß und fruchtbar, weil er eben wahr ist. Allein es läßt sich, ohne diesen Fund aufzugeben, dennoch eine viel reichere Ausführung der psychischen Form des praktischen Geistes denken, als worauf Hegel es ursprünglich angelegt zu haben scheint. Der thatsächliche Beweis dafür ist jenes dritte Buch der Spinozischen Ethik, wo Spinoza, im Widerspruch mit seinem Princip, der absoluten Substanz, gegen welche Alles nur als ein Accidens erscheinen soll, plötzlich in das Princip der Individualität fällt, in der bekannten Proposition: omne ens in suo Esse perseverare conatur. Aus diesem Streben des Individuellen leitet er alle Affecte ab; die Verminderung des eigenthümlichen Seins bewirkt Traurigkeit, die Steigerung desselben Freude. Das Individuum sucht, jenem allgemeinen Gesetz gemäß, Alles an sich zu ziehen, sich zu assimiliren, was sein Sein erhöhet: es liebt; und Alles von sich auszuschließen, was dasselbe beeinträchtigt: es haßt. Liebe und Haß sind also an sich dasselbe, nur einmal positiv, das anderemal negativ gesetzt. Werfen wir nun die Frage auf, in welchem Theil der Philosophie diese Begriffe von Liebe und Haß, Freude und Trauer mit ihren vielfachen von Spinoza meisterhaft in einem grandiosen Lapidarstyl beschriebenen Modificationen, mit ihrer Dialektik, wie nämlich ein Affect den andern, eine Leidenschaft die andere bestimmt, behandelt werden sollen, so muß dies unstreitig in der Psychologie geschehen. Aristoteles hat diese Betrachtung theils in der Rhetorik, theils in den Ethiken vorgenommen, allein das Verhältniß einer Neigung und Leidenschaft zum Gesetz des Willens oder zur Darstellung ist etwas ganz Anderes, als die von solchen Rücksichten freie Zeichnung derselben, wie sie Spinoza zum Theil schon entworfen hat. Feuerbach in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 1833, S. 418, Anmerkung, ist einer der Wenigen, welche dies eingesehen haben. J. Müller ist in seiner Physiologie ganz dem Spinoza gefolgt.

Aber die Psychologie wird und muß noch weiter gehen. Sie muß nicht blos die allgemeine Charakteristik der besonderen Formen des Gemüthes geben, sondern auch die concrete Gestaltung derselben in sich aufnehmen. Sucht ist allerdings Sucht, Neigung Neigung, Begierde Begierde, der besondere Inhalt sei welcher er wolle. Läßt sich aber nicht diese Mannigfaltigkeit doch wieder auf eine psychische, einfache Bestimmtheit des Gemüthes zurückführen, ohne der Sphäre des objectiven und absoluten Geistes vorzugreifen? Hier tritt durch die Beschaffenheit des Inhalts wieder ein qualitativer Unterschied ein; die Leidenschaft, welche auf die Befriedigung des Erkenntnißtriebes gerichtet ist, manifestirt sich in ganz anderen Phänomenen, als die, welche auf den Geschlechtstrieb geht; und die aus dem Trieb zum Handeln entstehende ganz anders, als die auf dem Nahrungstrieb beruhende. Hieran muß die Psychologie ihre particuläre Entwicklung anknüpfen. Nicht, als sollte sie sich zu einer empirischen Beispielsammlung erniedrigen, wohl aber, um die besondere Form der Leidenschaft zu erforschen, denn das gerade ist in ihr das Dämonische, daß, während sie dem Subject die größte Ausgelassenheit zugesteht, in diesem Spiel dennoch durch die objective Natur des Inhalts eine strenge Nothwendigkeit waltet. Das Studium der Wollust, der Trunksucht, Spielsucht, Ehrsucht u. s. w. entblößt uns den Mechanismus, in welchen das leidenschaftliche Subject hineingeriffen wird.

Die Natürlichkeit des Geistes strebt nach Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenschaften. Die Verwirklichung derselben würde das Subject glücklich machen, denn Glück heißt, für seine Triebe die Angemessenheit des äußern Daseins finden. Die Menge der Begierden u. s. w. bringt unter den Menschen und in dem Einzelnen Rührigkeit hervor. Allein die Vielheit an sich schon kann auch eine große unangenehme Unruhe erzeugen, indem das Subject zu gleicher Zeit von verschiedenen Neigungen und Begierden gereizt wird. So kann man in Restaurationen z. B. nicht selten Menschen finden, welche zugleich essen und trinken, aber auch die Zeitung lesen, aber auch hören wollen, was am Nachbartische gesprochen wird. Solcher Conflict der Be-

gierden iſt ſchon ſehr peinvoll. Tritt nun vollends eine Colliſion ein, d. h. kommt es zum Widerſpruch in der Befriedigung einer und derſelben Begierde oder Neigung, ſo muß das Streben nach Glückſeligkeit eine Zerriſſenheit des Gemüths erzeugen, welche von niederen Graden bis zur furchtbarſten Qual ſich ſteigern kann.

Aus dieſer Unruhe kann nur die Reflexion retten. Sie iſt der Grund derſelben und vermag ſie daher allein aufzuheben. Sie iſt der Grund, denn ohne ein Bewußtſein der Begierden u. ſ. f. zu haben und ohne ſie mit einander zu vergleichen, würde es gar nicht zu jener Unruhe kommen. Das Thier iſt glückſelig, denn es überläßt ſich ohne Reflexion dem gerade gegenwärtigen Impulſe. Es bezieht z. B. ſeinen Nahrungstrieb nicht auf ſeinen Geſchlechtstrieb. Der Menſch aber wird nur dadurch unglücklich, daß er einen vorhandenen Zuſtand mit einem andern vergleichen kann, von dem er ſich für ſeinen Genuß eine größere Befriedigung verſpricht. Das Denken allein kann aber dieſen von ihm erſchaffenen Nothſtand überwinden, denn durch daſſelbe wird auch eine Wahl möglich. Der Menſch kann die Erfahrung machen, welche Begierden und Neigungen ihm den größten und dauerndſten Genuß gewähren. Er kann alſo dieſe zum Mittelpunct ſeines praktiſchen Verhaltens machen und die Befriedigung anderer entweder ganz für ſich aufheben, oder wenigſtens relativ beſchränken, um ſich für die Richtung, welche ihm das höchſte Maaß von Glückſeligkeit zu gewähren ſcheint, den Genuß deſto kräftiger und bleibender zu ſichern. Daß die Meinung, in welcher Sphäre ſich der höchſte und dauerndſte Genuß finde, wechſeln kann; daß alles Ungenoſſene reizender erſcheint; daß nach der Sättigung der Begierde ſie ſelbſt, die erſt ſo vielverſprechende, oft fade und inhaltslos dünkt und andere Neigungen in ſolchen Momenten mit verſtärkter Anziehungskraft wirken müſſen, leuchtet ein.

Die Entſcheidung für oder gegen einen Genuß wird alſo durch das reflectirende Denken vermittelt, das von den vielen Begierden u. ſ. f., welche um die Gunſt der Erhörung flehen, bald dieſer bald jener oder ein für allemal nur dieſer oder jener

die Befriedigung gewährt. Die Entscheidung ist also Willkür. Ich bestimme mich, weil es mir so beliebt, jetzt so; ich kann mich aber auch so bestimmen. Gründe wird meine Reflexion immer haben. Sie kann mit der Nothwendigkeit eines Triebes beständig gegen die eines andern fechten. Auch der unsinnigsten und rasendsten Leidenschaft fehlt die Krücke der Reflexion nicht.

Die Willkür beendigt allerdings den Conflict und die Collision der praktischen Tendenzen. Allein diese Beendigung ist erst die rohe Entscheidung, welche die egoistische, für das Glück ihres Genusses bangende Subjectivität gibt.

Eine solche Entscheidung ist an sich noch vernunftlos. Sie kann nur eine formelle Genugthuung geben. Höchstens wird sie zur Klugheit, welche die Summe der möglichen Genüsse berechnet und nur da verliert, wo sie durch den Verlust um so größeren Gewinn erkauft. Die Lust des sinnlichen Genießens hat an sich selbst die Nothwendigkeit der Langenweile, denn sie treibt das Subject immer wieder durch denselben Kreislauf hindurch. In der Verzweiflung dieser Einförmigkeit, wo Einmal auch Allemal ist, sucht die Klugheit durch den Wechsel der Begierden und durch Modificationen ihrer Befriedigungsweisen den Reiz der Neuheit zu erschleichen. Der Fortgang von der Lust zur Grausamkeit ist das Gesetz dieses Raffinements. Der Branntwein, zu welchem der Säufer herabsinkt, das Hazardspiel, Thierquälerei, Selbstmord, Mordanfälle in der Ausübung thierischer Wollust u. s. f. sind solche Beendigungen. Das Genießen an sich ist nicht vernunftlos. Wir sollen genießen. Auch ist keiner der Triebe vor dem andern an sich unvernünftig. Der Geist ist aber an und für sich frei. Er ist nicht blos formell frei. Der Mensch ist nicht blos Subject, er ist auch Person. Die Psychologie hat nur mit dem Begriff der Individualität und Subjectivität zu thun. Mit dem Begriff der Persönlichkeit des Geistes beginnt eine andere Entwicklung. Er kann nicht blos sich selbst willkürlich bestimmen, sondern er ist auch reeller Weise frei. Er muß sich auf nothwendige Weise bestimmen.

Die Wahl der Reflexion an ſich rettet noch nicht von der Pein des Dranges aller Triebe. Die Reflexion muß auch ein Kriterium haben, das über die Relativität des Genießens hinausgeht. Dies Kriterium iſt die Freiheit des Geiſtes in ihrer Objectivität. Der Eudämonismus iſt immer eine Armſeligkeit. Er hat nur ein polizeiliches Verhältniß, ein gewiſſes Maaß der Begierden, eine äußerliche Ordnung zu erhalten. Im Genießen ſchielt er von der Luſt ſchon nach der Unluſt, welche möglicherweiſe dadurch entſtehen könnte. Das Geſpenſt des ſo leicht ſich entwickelnden Unmaaßes drängt ſich unwillkommen und vernüchternd in jeden Rauſch ein, zu welchem die Luſt hinreißen möchte. Die freche Zügelloſigkeit ſogar hat vor ſeiner correcten Zahmheit den Vorzug der Fülle und Derbheit des Genuſſes.

Der Geiſt darf nur dann wahrhafte Befriedigung hoffen, wenn er ſein Weſen, die Freiheit, verwirklicht. Die Glückſeligkeit iſt nur erſt die natürliche Form, in welcher ihm die Totalität vorſchwebt, die er nicht in einer äußerlichen Vollſtändigkeit der Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenſchaften, vielmehr nur in der Nothwendigkeit findet, die er als ſeine eigene, als das Geſetz ſeiner Willkür zu erkennen im Stande iſt. Erſt in der Einheit mit dieſer Nothwendigkeit kann er den höchſten und unvergänglichen Genuß ſchöpfen. Der endliche Genuß iſt ein immer verſchwindender. Es muß in ihm immer von vorn angefangen werden. Die Freiheit in ihrer Wahrheit iſt in ſich ſelbſt abſolut. Alles, was der Lebens- und Erkenntnißtrieb enthält, wird durch die objective Geſtaltung der Freiheit nicht vernichtet, wohl aber vergeiſtigt und zu der ihm nothwendigen Form erhoben. In der Familie, in der Geſellſchaft, im Staat, in der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft gelangt das praktiſche Gefühl zu der ihm adäquaten Form, die ſich als vernünftig rechtfertigen und mit der Allgemeinheit des Denkens verſöhnen kann. Nur inſofern die Willkür ſich zu der Weihe dieſer heiligen Nothwendigkeit entſchließt, ſich in ihr aufhebt, iſt ächte Heiterkeit des Genuſſes möglich. Die Glückſeligkeit wird ſich in der Seligkeit offenbar, welche den Schmerz der Vergänglichkeit und die Eitelkeit

des nur sinnlichen Genusses überwunden hat. Allein auch die objective Freiheit, der wahrhafte, seiner nothwendigen Allgemeinheit selbstbewußte Wille muß mühsam von Kreis zu Kreis sich ausdehnen, bevor er eine feste Herrschaft erwirbt. Wie Goethe sagt:

Da ist's denn wieder, wie die Sterne wollten:
Bedingung und Gesetz und Aller Wille
Ist nur Ein Wille, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille;
Das Liebste wird vom Herzen weggescholten,
Dem harten Muß bequemt sich Will' und Grille.
So sind wir scheinfrei denn, nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren.

Dritter Abschnitt.

Der freie Geist.

Der Gegensatz der theoretischen und praktischen Intelligenz ist an und für sich in der Einheit des eben sowohl denkenden als wollenden Geistes aufgehoben. Hegel hat in der ersten und zweiten Ausgabe seiner philosophischen Encyklopädie dies Moment nicht besonders für sich dargestellt. In der Dritten ist dies §. 481 und 482 folgendermaßen geschehen:

„Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit, welche aber eben so zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille nur als seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich denkt, diesen seinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz ist. — Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Ge-

genſtand will, d. i. ſein Weſen zur Beſtimmung und zum Zweck hat, iſt zunächſt überhaupt der vernünftige Wille, oder an ſich die Idee, darum nur der Begriff des abſoluten Geiſtes. Als abſtracte Idee iſt ſie wieder nur im unmittelbaren Willen exiſtirend, iſt die Seite des Daſeins der Vernunft, der einzelne Wille als Wiſſen jener ſeiner Beſtimmung, die ſeinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Thätigkeit er iſt. Die Idee erſcheint ſo nur im Willen, der ein endlicher, oder die Thätigkeit iſt, ſie zu entwickeln und ihren ſich entfaltenden Inhalt als Daſein, welches als Daſein der Idee Wirklichkeit iſt, zu ſetzen: objectiver Geiſt."

Es iſt, nach der zum Begriff der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz gegebenen Einleitung, wohl nicht zu beſorgen, daß der Unterſchied zwiſchen dem Begriff der Freiheit als der nur ſubjectiven und als der objectiven vermiſcht werde. Die objective Freiheit enthält die ſubjective in ſich, ſo daß dieſe gegen jene in die Beziehung des Mittels zum Zweck tritt. Ohne die ſubjective Freiheit ſich als Bedingung vorauszuſetzen, iſt die Entwicklung der objectiven Freiheit unmöglich. Ohne aber zu dieſer überzugehen, bleibt die blos ſubjective Exiſtenz des Geiſtes geiſtlos. Erſt die Geltung des Einzelnen als des zugleich Allgemeinen, erſt die Erhebung der Subjectivität zur Perſonalität, erſt das Umſetzen der Idealität der theoretiſchen und praktiſchen Selbſtbeſtimmung in die Realität der That, entſpricht dem Begriff der Freiheit des Geiſtes als des Princips, welches ſich nur in der von ihm ſelbſtgeſchaffenen Welt das ihm angemeſſene Daſein zu geben vermag.

Die Streitigkeiten, ob das Denken oder das Wollen höher ſtehe, ſind, wie alle Streitigkeiten dieſer Art, ganz unſpeculativ. Das Wollen ſteht, in dieſer Sprache zu reden, höher, inſofern es das Denken in ſich noch von der Richtung nach Außen unterſcheidet; aber ohne das Denken wäre das Wollen unmöglich. In dieſer Rückſicht müßte man alſo das Wollen wieder dem Denken als dem höheren unterordnen und die Abhängigkeit des Wollens vom Denken zugeben. Mit der Aenderung der Begriffe ändert ſich auch das Wollen und Handeln der Menſchen.

Weil der Geiſt ſeiner Natur nach wahrhaft frei iſt, ſo vermag er ſich auch gegen ſein Wollen negativ zu verhalten. Als die Identität des Denkens wie des Wollens iſt er an und für ſich von jedem einzelnen Act des Denkens oder des Wollens nicht nur, ſondern eben auch von dem Unterſchiede des Denkens und Wollens ſelber in der perennirenden Erzeugung beider frei.

Widerlegung

der

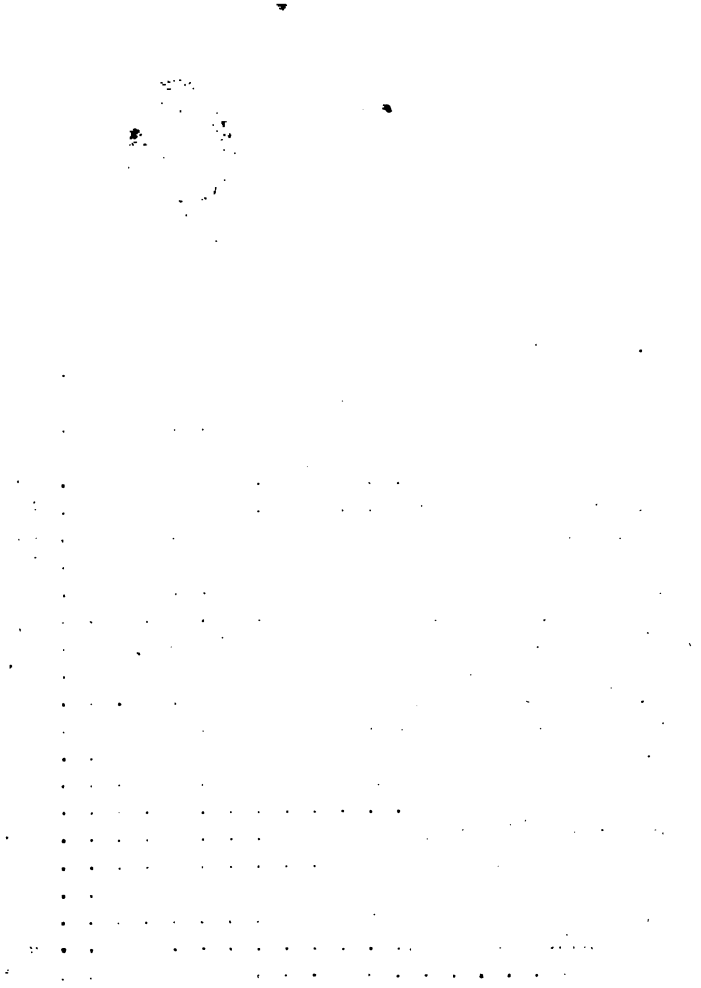
von Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung

der

Hegel'schen Psychologie.

Inhalt.

Einleitung 369
Der Dualismus der Exnerschen Kritik 373
Mein Verhältniß zu Herbart 376
Die Erfahrung und ihre Verachtung 378
Der Servilismus der Speculation gegen die Empirie . . . 383
Der dialektische Wirbel 387
Die Erklärung und das Wie 390
Die Nutzlosigkeit der Hegel'schen Psychologie 393
Die Blasirtheit des nil admirari und die Wundersucht . . . 394
Die Schuld und Unschuld der Trichotomie 395
Die Nebenbuhlerinnen der Trichotomie 397
Die allgemeine Dialektik und die besonderen logischen Kategorieen 399
Das Hysteronproteron der Hegel'schen Methode 401
Die dialektische und die reale Genesis 402
Die Negation der Negation 407
Der Wolfianismus der Hegel'schen Psychologie 409
Die Virtuosität des Mißverstehens 410
Der Begriff des Gefühls 413
Die Unheilbarkeit der Seelenkrankheiten 418
Die Physiognomik und Phrenologie 420
Der Universalismus des vernünftigen Selbstbewußtseins . . 421
Die Association der Vorstellungen 424
Die moralische Insinuation 426
Schluß 429



Als ich 1837 meine Bearbeitung der Hegel'schen Psychologie zum erstenmal herausgab, wollte ich damit, wie ich in der Vorrede der Schrift auseinandersetzte, die Aufmerksamkeit auf einen Punct hinrichten, der mir zu sehr vernachlässigt und doch von großer Wichtigkeit schien. Der Begriff des subjectiven Geistes war hinter dem des absoluten Geistes unverhältnißmäßig zurückgeblieben. Mit meiner Arbeit schloß ich in der Hauptsache mich aus Gründen, welche ich ebenfalls am angeführten Ort angab, ganz an Hegel an. Nur da, wo die Abweichung durchaus unumgänglich für mich schien, ließ ich sie zu und bemerkte jedesmal das Warum meiner Aenderung. Die Weiterführung des Details enthielt Vieles, was ich auf eigene Hand zu vertreten hatte, was aber dem großen Grundgedanken Hegel's keinen Eintrag that und ihn nur erläutern helfen sollte. Mein Versuch scheint seinen Zweck erreicht zu haben. Außer daß indessen mehre Bearbeitungen der Psychologie von Nichthegelianern mit Berücksichtigung der Hegel'schen, wie die von Vorländer, erschienen sind; außer daß die Hegel'sche Psychologie durch Dorguth in seinen Angriffen auf mein Buch die schärfste Kritik erfahren hat; haben auch noch zwei Hegelianer, Erdmann in einem Vorlesungsleitfaden und Michelet in einem ausgeführteren Werke Bearbeitungen gegeben.

Indem ich nun von der meinigen gegenwärtig eine zweite Ausgabe zu veranstalten hatte, ist für die Verbesserung derselben, mit Berücksichtigung der Kritiken von Bayrhofer, Dorguth, Fischer, Chalybäus u. A., geschehen, was in meinen Kräften stand. Unrichtigkeiten und Unbestimmtheiten, so weit sie mir bemerklich geworden, sind entfernt, Dunkelheiten des Ausdrucks

gehoben, vorzüglich aber die Uebergänge mehr herausgestellt. Sonst ist das Buch im Wesentlichen so gelassen, wie es war. Ein Buch hat, in seiner Urgestalt fortzudauern, ein gewisses Recht. Eine tiefer dringende Umwandlung hätte aus meiner Psychologie ein ganz neues Buch schaffen, allein dann auch ihm seinen primitiven Charakter nehmen müssen. Dies Experiment hätte gerade das, wodurch es bisher sich als nützlich erwiesen, nämlich als directe Commentirung der Hegel'schen Ansicht zu dienen, in den Hintergrund geschoben.

Fast gleichzeitig, als ich die Aufforderung zur Wiederherausgabe meiner Psychologie erhielt, empfing ich eine zu Leipzig 1842 gedruckte Brochüre des mir bis dahin völlig unbekannten Professors der Philosophie an der Universität zu Prag, Dr. Exner, welche die Psychologie der Hegel'schen Schule einer Kritik unterwirft. Diese in faßlichster Popularität und mit jovialer Laune geschriebene Brochüre ist ein Product der Polemik des abstracten Verstandes, der sich gegen alles Speculative sträubt. Dr. Exner confrontirt sehr ergötzlich die Abweichungen zwischen Hegel, Erdmann, Michelet und mir. Er spottet über die gepriesene Unfehlbarkeit der speculativen Methode und benutzt alle Bemerkungen, welche ich selbst in der Vorrede zur ersten Ausgabe darüber machte, auf das Ausführlichste.

Herrn Exner's Schriftchen hat bei allen Gegnern der Hegel'schen Philosophie großen Jubel erregt. Es gilt ihnen bereits für den unumstößlichen Beweis, daß die Hegel'sche Methode auf keinem concreten Gebiete durchführbar sei. Der Spinozist v. Orelli, der Eklektiker Trendelnburg, der Herbartianer Drobisch sind hierin mit der Berliner Literarischen Zeitung einig, in welcher noch jüngst eine ihrer Anonymitäten mich aufforderte, statt Sendschreiben an einen Französischen Philosophen zu erlassen, lieber meine Psychologie vom Schiffbruch zu retten.

Unter solchen Umständen bin ich von dem „Hochmuth" weit entfernt, als sei es nicht nöthig, Herrn Exner'n zu antworten. Sonst liebe ich diesen Hochmuth und handle nach ihm, weil er das einzige Mittel ist, sich gegen Vergeudung der Zeit in Aeußerlichkeiten zu schützen. Wie meine Mitschuldigen, Erdmann und

Michelet, darüber denken, weiß ich nicht. Unmöglich jedoch kann ich ihre Vertheidigung mit übernehmen, am wenigſten die von Michelet, gegen den ich vielmehr ſogar Hegel zu vertheidigen hätte. Ich überlaſſe alſo genannten Herrn, ſich ihr beſcheiden Theil von der Exner'ſchen Polemik ſelbſt hinzunehmen und ſtehe nur für mich ein. Schwierig wird meine Vertheidigung nicht ſowohl dadurch, daß ich in meinem Gange ſtreng dem Hegel'ſchen folge, als dadurch, daß Herr Exner, was ihm gar nicht zu verdenken, die Behauptungen der Herrn Erdmann und Michelet dermaßen mit den meinigen bunt durcheinander gerüttelt hat, daß man das Urtheil, welches hinterher in Pauſch und Bogen gefällt wird, ſich meiſtens in ſolidariſcher Verbindlichkeit gefallen laſſen muß. Von ſolchen mir im Chorus imputirten Gebrechen abſolvire ich deßhalb mich da, wo ich das beſtimmteſte Bewußtſein der Untheilnahme habe, ſelber und werde ihrer nicht weiter beſonders erwähnen.

Nun würde es aber, um eine beliebte Recenſentenphraſe einmal in Wahrheit zu gebrauchen, ein eigenes Buch erfordern, wollte ich alle Einwürfe des Herrn Exner bis in ihre minutiöſen Kritteleien hin beantworten. Auf einige wichtigere iſt in der neuen Ausgabe an Ort und Stelle Bezug genommen. Jedoch die weſentlichen Puncte, auf welche Herrn Exner's vermeintliche Widerlegung ſich ſtützt, werde ich durchgehen. Herr Exner ſteckt durch und durch in derjenigen Form des Erkennens, welche wir ſeit Kant die Verſtandesform zu nennen pflegen. Alle Unterſchiede werden darin als unauflösliche, als für ſich ſelbſtſtändige Beſtimmtheiten fixirt. Die Endlichkeit der Beſtimmung widerſpricht aber ſolcher Fixirung. Das Unwahre derſelben wird daher dadurch wieder gut gemacht, daß man die erſt aufgeſtellte Trennung hinterher vergißt, ohne es zu merken. Oder der Verſtand täuſcht ſich auch dadurch über ſeine nothwendigen Widerſprüche, daß er denſelben Beſtimmungen, wenn ſie wiederkehren, andere Namen gibt und ſie dann in der That für andere hält. Der Verſtand verlangt daher für die Pſychologie Beſchreibung der Seelenzuſtände. Er will eine reinliche Auseinanderſetzung derſelben. Das Uebergehen des einen in den andern,

die Bewegung und Veränderung oder gar die Verwicklung derſelben in nothwendige Widerſprüche hält er nicht für objective Thatſachen, ſondern ſchreibt ſolche Behauptungen einem kranken, unerfahrungsmäßigen Denken zu. Er haßt daher mehr noch als den Widerſpruch die ſpeculative Auflöſung deſſelben, welche die negative Identität der ſich widerſprechenden Extreme zu ſetzen verlangt. Daß ein Begriff aus zwei oder mehren andern als ſeinen Merkmalen zuſammengeſetzt werde, gibt er zu. Daß aber zwei gegen einander negative Begriffe dies eben nur dadurch ſein ſollten, daß ein dritter ihre wahrhafte Einheit und damit die poſitive Begründung ihrer Exiſtenz iſt, gilt ihm als Thorheit. Statt ſolcher Auflöſungen, aus denen ſogar neue Widerſprüche ſich entwickeln können, — eine Penelopeiſche Arbeit nach Herrn Exner —, verlangt der Verſtand Erklärungen, d. h. das Angeben einer Beſtimmtheit als Grund der Exiſtenz einer anderen ſo, daß beide Beſtimmtheiten einander an ſich fremd bleiben. Blieben ſie dies nicht, höbe ſich ihr Außereinanderſein auf, ſo wäre ja das ſchon ein ſpeculatives Unglück. Beſonders wichtig ſind aber dem Verſtand ſeine Geſetze d. h. abſtracte, in ſich unbewegte Allgemeinheiten, auf die er ſich überall beruft, wo er nichts zu begreifen vermag. Kann er nur auf ein von ihm decretirtes Geſetz ſich ſteifen, ſo glaubt er die Wiſſenſchaft gerettet. Eine Kritik ſeiner Geſetze iſt ihm daher ein Attentat gegen die Wiſſenſchaft ſelbſt. Gehen ihm einmal die Geſetze aus, ſo hilft er ſich dadurch, daß er wenigſtens welche vermuthet. Er ſpricht dann mit beſcheidenem Hochmuth von der Wahrſcheinlichkeit eines noch verborgenen Geſetzes.

Wir werden ſehen, wie geübt Herr Exner von dieſem Standpunct aus iſt, alles Speculative als baare Sinnloſigkeit aufzufaſſen und mit welcher Heiterkeit er die Abſurditäten Hegel's für den Triumph, den der formelle Verſtand darüber feiert, zuzurichten weiß.

Der Dualismus der Exner'schen Kritik.

Der Verstand hat die Sinnlichkeit zu seiner Doppelgängerin. Seine Bestimmungen, seine Gesetze als solche sind reiner Intellectualismus, allein ihre Beziehung auf das Sinnliche, durch die Sinne Gegebene ist ihm erst das, was ihnen Werth verleihet. Der Verstand isolirt daher nicht nur seine eigenen Bestimmungen gegen einander, er isolirt auch sich selbst vom Sinnlichen. Die Beziehung zwischen sich und dem Sinnlichen ist ihm nur äußerlich. Sie hat nicht den Sinn, die Einheit des Intelligiblen und Sinnlichen zu setzen. Sie soll nur das Gegebene, nämlich den Sinnen Gegebene, seinen Gesetzen unterordnen. Wo es daher nichts sinnlich Greifbares, Fühlbares, Anschauliches gibt, wird der Verstand mißtrauisch gegen das Denken und fürchtet, es könne ohne Beziehung auf Gegebenes für sich etwas thun wollen. So lebt der Verstand in einem steten Dualismus des Intelligibeln und Sinnlichen. In der Kritik der Speculation, welche diesen Dualismus nicht anerkennt, zeigt er sich daher überall aufgebracht, wo von der Einheit der Natur mit dem Geiste, des Geistes mit der Natur die Rede ist. Aber nicht weniger aufgebracht zeigt er sich, wenn die Speculation für das Moment der antithetischen Begriffsdiremtion den Gegensatz von Natur und Geist bis zur Abstraction der einen Seite von der andern treibt. Im ersteren Falle behauptet er (S. 73), daß, wenn Geist und Natur zwei sind, sie „als solche in Ewigkeit nicht Eins sind." Er hält an dem Unterschiede fest. In dem zweiten Falle erinnert er sich wieder der Beziehung, welche er zwischen den von ihm Getrennten macht und ereifert sich gegen die Speculation, wenn sie von einem Bestimmtwerden des Geistes aus und durch sich selbst spricht. Er versichert S. 74:

„Kein Gedanke wandelt doch ohne einen Leib auf der Erde herum."

Wenn der Geist die Negation der Natur sein soll, so fragt Herr Exner S. 69, wie es doch komme, daß, wenn sein Leib in den Eilwagen steigt, und eine Reise macht, seine Seele ihn begleiten muß?

Oder wenn gesagt wird, daß der Geist sein Denken zum Wollen mache, indem er es aus dem Element der Subjectivität in das der Objectivität übersetze, so erinnert er S. 99, daß das Wollen nicht bloßes Denken sei. „Das Denken einer Mordthat ist noch himmelweit verschieden von dem Wollen derselben. Soll — ein Wollen sich in Objectivität verwandeln, so bedarf es zunächst des Leibes, und dann mannigfacher Außendinge und begünstigender Umstände.“

Herr Erner fragt sogar, ob der Unterschied, den die Criminalisten zwischen Absicht, Versuch und That machen, Nichts gelte? — Diese Frage hätte ihn doch daran erinnern sollen, daß die Criminalisten zwischen dem reinen Willen, der allerdings vom bloßen Denken unterschieden ist, und der Aeußerung desselben, das ist eben zwischen dem Begriff der Absicht und dem Begriff des Versuchs u. s. f. unterscheiden.

Gleich darauf aber soll der Wille, auch wenn er eine That vollbracht hat, doch nicht zur Objectivität geworden sein. „Er bleibt, wo er war, im Geist des Menschen, und nur seine Wirkungen, durch den Leib vermittelt, stehen als äußere Objecte da.“

Wirklich sehr tief. Herr Erner erreicht hier den Culminationspunct seiner Idealität. Er versichert nämlich: „Kein Buch, sei es Dichterwerk oder Gesetzbuch, ist Geist oder hat Geist, im eigentlichen Sinn dieser Worte. Es ist Papier und Farbe; der Geist steckt in denen, die es geschrieben, oder die es lesen und verstehen. Aehnliches hat Statt bei allen socialen Einrichtungen u. dgl.“

Doch, um Herrn Erner nicht Unrecht zu thun. Er versichert auch gleich darauf, dies seien Trivialitäten. Er hat sich aber ihrer zur Beschämung der Speculation bedienen müssen, die so tief in Absinn verloren ist, daß man durch solche schlichte Weisheit sie wieder zur nüchternen Vernunft zurückbringen muß.

Bei dem unaufhörlichen Bedürfniß, dem Verstande die Sinnlichkeit, dem Inneren das Aeußere und umgekehrt entgegenzuhalten, ist jede Bestimmung, in welcher der Factor der Sinnlichkeit oder der abstracten Verständigkeit fehlt, Herrn Erner dunkel. S. 36. „Vor solcher Weisheit verstummt die Kritik.“ Wenn ich sage,

daß das Aufmerken in der Richtung beſtehe, welche ſich die Intelligenz auf ſich ſelbſt in ihrem Gefühl gibt, ſo fragt Herr Exner a. a. O.: „was geht in dem Geiſt vor, wenn er, wie wir ſagen, ſich eine Richtung auf Etwas gibt?“ Ich antworte darauf: eben dies, daß er ſich eine Richtung gibt, iſt der Vorgang, den ich Aufmerken nenne. Das iſt Herrn Exner zu wenig. „Die Intelligenz, ſagt er witzig, iſt kein Aſtronom, der ſein Fernrohr richtet.“ Doch, doch, Herr Exner! Es ſteckt ſo etwas von dieſer Operation in dem Act des Aufmerkens. Sie ſtoßen ſich an dem Ausdruck Gefühl? Wie Sie dies hier verſtehen, geht aus dem Folgenden hervor, wo Sie ſagen, daß man gewöhnlich *nicht ſowohl* ſein Gefühl, als „*Gemälde, Häuſer, Gegenden*,“ kurz, *Außendinge* anſchaue. Und nun ſetzen Sie dem Gefühl, mit dem Sie ſogleich den Begriff von Luſt und Unluſt verknüpfen, ein rechtes Abſtractum entgegen: „Wenn der Mathematiker mit Aufmerkſamkeit eine Gleichung betrachtet, um ihre Wurzeln aufzufinden, iſt es da ſein Gefühl, worauf ſeine Intelligenz gerichtet iſt?“ Dieſe vernichtend ſein ſollende Antitheſe verfehlt aber ganz und gar ihren Zweck, da ich von dem *Urſprung* der Aufmerkſamkeit in jener Definition handle und den Begriff des Gefühls vorher ausdrücklich hier als die *unmittelbare Form* der theoretiſchen Intelligenz beſtimmt habe, in dem Sinne, wie z. B. auch *Herbart* (Hauptpuncte der Metaphysik S. 9) ſagt, daß bei einem Problem durch Analyſe „das, was nur als Schwierigkeit war *fühlbar* geweſen, ſich nun als Widerſpruch ſcharf *denken* laſſe.“

Wie ſollte es alſo die Speculation Herrn Exner jemals recht machen können?

Spricht ſie von der Sinnlichkeit, ſo bittet er, doch den Geiſt nicht zu vergeſſen.

Spricht ſie vom Geiſt, ſo lächelt er über die Träumer, welche ohne den Leib auszukommen wähnen.

Spricht ſie endlich von der Einheit zwiſchen Leib und Geiſt, ſo bemerkt er, daß Leib und Geiſt doch zwei wären und klagt über Gewaltthätigkeit und Verworrenheit des ſpeculativen Denkens.

Mein Verhältniß zu Herbart.

Herr Exner nimmt S. 112 eine Wendung, welche auch Andere oft gegen mich gebrauchen. Das Lehramt der Philosophie an der Königsberger Universität wurde vor mir von Herbart, vor diesem von Krug, vor Krug von Kant verwaltet. Die Polemik gegen mich benutzt diesen Umstand sehr gern, um mich bald mit Herbart, bald mit Kant verkleinernd zu contrastiren. Und wahrlich, ich verdenke es ihr nicht. Es ist eine große Sache, solche Männer zu seinen Vorgängern gehabt zu haben. Gegen sie, deren Erinnerung hier so allseitige Wurzeln geschlagen, deren Wirksamkeit hier in so gesegnetem Andenken steht, die tiefste Pietät zu beobachten, ist mir etwas ganz Natürliches. Aus dieser Empfindung ist bei mir die Scheu hervorgegangen, in einem Buche, das einer Commentirung Hegel's gewidmet ist, mich weitläufiger auf den Gegensatz einzulassen, welchen die Herbart'schen Ansichten zu den Hegel'schen bilden. Um aber nicht als ein solcher zu erscheinen, der Herbart absichtlich ignoriren wolle, erwähnte ich seiner im Kurzen gerade an dem Puncte, der zwischen ihm und Hegel das punctum saliens der Abweichung ausmacht.

Herr Exner legt mir dies als eine Flucht aus. Diese Auslegung würde einige Scheinbarkeit haben, wenn ich nicht 1839 eine Geschichte der Kant'schen Philosophie geschrieben und darin S. 457—475 über Herbart mich ausgelassen hätte. Wußte dies Herr Exner oder wollte er es nicht wissen?

„Dabei ist die Seite XV aufgestellte Behauptung, Herbart habe die Methode der Beziehungen für eine allgemeine Methode des ganzen philosophischen Geschäfts erklärt, ein Irrthum, welcher nur bei einer sehr oberflächlichen Kenntniß der Werke desjenigen möglich ist, der sein Vorgänger auf Kant's Lehrstuhle war. Doch die Schwäche vieler Schüler Hegel's in Auffassung des Historischen hat sich so oft und stark bewährt, daß Verstöße der bezeichneten Art kaum mehr auffallen."

Die letzte banale Phrase ist eben so dünkelhaft als lächerlich, denn ich möchte wohl wissen, — da seines Fleißes sich Jeder rühmen kann — welchen Bearbeitern die Geschichte der Philosophie

während der letzten zehn Jahre in der That mehr zu danken hat, als uns Hegelianern? Fehler, Irrthümer, Mängel, ganz gewiß, wir haben ihrer und gewiß in nicht geringem Maaße. Aber daß wir *schwächer* im Auffassen des Historischen sein sollten, als Andere, ist ein leeres Compliment, welches diese Anderen sich machen und machen lassen. Ich soll nun irren, wenn ich die *Methode der Beziehungen* bei Herbart als *allgemeine* Methode desselben nehme. O, ich weiß, was der Herr Exner sagen würde, wenn ich fragte, für welches *besondere* philosophische Geschäft sie denn nach Herbart bestimmt sei, denn er würde ohne Zweifel das *metaphysische* nennen. Dagegen habe ich denn nur die Kleinigkeit zu erinnern, daß die Metaphysik doch eben die philosophische *Grundwissenschaft* ist und daß ich, hiervon abgesehen, bei Herbart eine solche Abgrenzung jener Methode nur auf die Metaphysik nicht finde. In der *Methodologie* zu Anfang des zweiten Theils der Metaphysik kommt eine solche Abschränkung nicht vor. In den Hauptpuncten der Metaphysik, Göttingen 1808, sagt Herbart von der Methode der Beziehungen (d. h. Methode, nothwendige Ergänzungsbegriffe, wenn sie versteckt sind, aufzusuchen) S. 8: „Sie beschreibt im Allgemeinen, bis auf einen gewissen Punct, welche Wendung der, mit einem aufgegebenen Widerspruche beschäftigte Denker, unvermeidlich nehmen werde. Ohne die innigste Vertrautheit mit dem Problem aber ist sie gar nicht zu brauchen." Als die wichtigsten *Anwendungen* der Methode nennt er S. 12 §. 3, 4 und 12 d. h. das Problem der Substantialität, der Veränderung und des Ichs. Da die *Erfahrung*, wie Herbart ganz richtig lehrt, uns stets *Widersprüche gibt*, so sehe ich nicht ein, weshalb jene Methode zur Beseitigung derselben von mir nicht die allgemeine des philosophischen Geschäfts genannt werden sollte? Vergl. auch Herbart's Encyklopädie, 2te Ausg. 1841, S. 300 ff.

Da Herr Exner S. 110 ff. Herbart's Studium den Hegelianern einschärft und denselben S. 112, wie wir gehört, die Schwäche im Auffassen des Historischen so bitter vorwirft, so muß ich doch noch einer Aeußerung erwähnen, aus welcher ich beinahe schließen möchte, daß Herr Exner Herbart's Schriften gar

nicht gelesen hat. Er sagt S. 111: „Wie verwandt endlich Fries mit Herbart über Psychologie denke, hat letzterer ausdrücklich anerkannt."

Fries denkt mit Herbart verwandt über die Psychologie?

Herbart hat diese Verwandtschaft ausdrücklich anerkannt?

Wo? Wann? Wie?

Ich finde im Gegentheil bei Herbart die schneidendste Polemik gegen „Herrn" Fries, nicht nur im ersten kritischen Theil der Metaphysik, sondern auch ausdrücklich in der Psychologie, namentlich Bd. I. S. 66 ff. S. 71 wird über ihn geurtheilt, daß „wer in den Darstellungen des Herrn Fries noch nicht sehen kann, wie in den ersten Voraussetzungen Wahres und Falsches gemischt und wie selbst das Wahre als roher Stoff unausgearbeitet daliegt, der sich schwerlich jemals darauf besinnen werde." Aber auch das Urtheil von Fries in seiner Geschichte der Philosophie über Herbart hätte Herr Exner wohl kennen sollen.

In Herbart's Philosophie sind so ächt speculative Probleme der innerste Kern, ist der Begriff des Widerspruchs so sehr die Seele aller Forschung, daß ihr Lob bei Herrn Exner, der alles Antinomische haßt, mich eigentlich befremdet. Die terroristische Wendung: „Wenn ein einziges Blatt in Herbart's psychologischen Werken richtig ist, so fällt das ganze Gebäude Hegel'scher Psychologie in Trümmer." ist nur lächerlich.

Die Erfahrung und ihre Verachtung.

Eine Menge Vorwürfe Herrn Exner's laufen darauf hinaus, daß ich die Erfahrung verachtet haben soll.

Die Erfahrung?

Erfahrung ist ein vieldeutiges Wort geworden. Es könnte sein, daß Herr Exner etwas nicht als Erfahrung anerkennt, was ich dafür halte. Dann würde ich mit ihm, indem ich, seinem Wunsch gemäß, mich auf die Erfahrung stütze, doch in Widerspruch stehen. Z. B. sage ich, daß der Schlafende in die Stellung

verſinke, welche der Organismus als Fötus hat. Herr Exner beſtreitet dies, führt ſich ſelbſt als Beiſpiel einer anderen Schlaflage an und nennt meine Behauptung noch am Ende des Buchs S. 109 eine Faſelei. Er ſchiebt aber ein Wort ein, welches bei mir fehlt, nämlich das Wort: ſtets; da es nun eine bekannte Thatſache iſt, daß Menſchen in den verſchiedenſten, ſelbſt unbequemſten Stellungen ſchlafen können, ſo ſoll ich der Erfahrung widerſprochen haben.

Von Allem, was Herr Exner mir als einen Beweis aufſtellen könnte, daß ich mich um die Erfahrung nicht bemühet hätte, ſind es nur drei Puncte, über welche ich mich wirklich auszuweiſen habe und die ich nicht verſchweigen will, da ich mit ihnen Anſtoß geben mußte und zwei davon deshalb auch in der neuen Ausgabe der Pſychologie geändert habe. Nichts Verderblicheres für die Wiſſenſchaft, als jene ſchlechte Vornehmheit, welche zum Eingeſtändniß ihrer Fehle nicht den Muth hat, weil es ihr nicht auf die Wahrheit, ſondern nur auf den Schein des Rechthabens ankommt.

Der erſte Punct iſt der, daß ich bei Beſchreibung der Einwirkung der Jahreszeiten dem Sommer und Winter die Appoſition der größten Sonnennähe und Sonnenferne gegeben habe. Daß ich hierbei nicht an die Raumferne gedacht habe, geht wohl zur Genüge aus der Beſchreibung hervor, die ich gleich zuvor von dem Verhältniß des auf die Erdoberfläche auffallenden Sonnenſtrahls gemacht habe. Ich wollte die Energie in der Wirkung des Sonnenlichts in den entgegengeſetzten Jahreszeiten bezeichnen und hätte daher eher von Sonnenſtärke und Sonnenſchwäche reden ſollen. Jener Ausdruck, den ich nicht im aſtronomiſchen, ſondern in einem dynamiſchen Sinn nahm, iſt fehlerhaft und ich habe dafür genugſam gebüßt, wenn er bei Herrn Exner mich in den Credit gebracht hat, die gewöhnlichſten Schulkenntniſſe vergeſſen zu haben.

Der zweite Punct iſt der, daß ich, bei der Einwirkung des Mondes auf die Stimmung des Menſchen, erwähne, wie man die Leichtigkeit im Klettern bei den Mondwandlern dadurch zu erklären verſucht habe, daß man, durch die Reflexion auf das

Phänomen der Ebbe und Fluth verleitet, eine Anziehung durch das Mondcentrum angenommen habe. Dieſer Anführung hatte ich das Prädicat einer ſinnreichen Meinung gegeben. Ich hatte ſie in Büchern aus der Schubert'ſchen und Görres'ſchen Schule geleſen, welche den geocentriſchen, heliocentriſchen, ſelenocentriſchen Standpunct u. ſ. f. liebt und unter dem vielen Wüſten, was die Aſtrologie dieſer Schule enthält — man ſehe namentlich die Aſtrologie von Aſtrologus in v. Meyers Blättern für höhere Wahrheit — war mir jener Unſinn wirklich noch als ſinnreich erſchienen. Ich hätte freilich entweder weitläufiger oder ironiſcher mich ausdrücken ſollen. Bei der Reviſion meiner Pſychologie habe ich gefunden, daß das ganze Capitel vom Traumleben der Seele an einer Unbeſtimmtheit des Ausdruckes leidet, welche das wirkliche Phänomen und die Meinungen über daſſelbe oft nicht klar genug auseinandertreten läßt. So viel es anging, ohne das Ganze umzuändern, habe ich dieſem Uebelſtande jetzt abzuhelfen geſucht. Daß ich kein Freund des Phantaſtiſchen in der Wiſſenſchaft bin, geht wohl aus meiner Pſychologie hinlänglich hervor; ich kann mich deshalb aber auch auf meine ausführliche Kritik der beiden erſten Bände von Görres' Geſchichte der chriſtlichen Myſtik in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, 1837, Bd. I. S. 761—81 berufen.

Der dritte Punct iſt eine Aeußerung, an welcher auch Vorländer in ſeinen Grundlinien einer organiſchen Wiſſenſchaft der menſchlichen Seele großen Anſtoß genommen, daß nämlich bei der unbeſtimmten Gefühlsaufregung, welche den Anfang der Ahnung bildet, ſehr oft unſerer Beobachtung ſich entziehende magnetiſche und elektriſche Proceſſe mitwirken könnten. Dieſer Meinung bin ich noch und die Moſer'ſche Entdeckung des unſichtbaren Lichts iſt mir ein neuer Beweis geweſen, daß allerdings die Außenwelt, wie man ſie zu nennen pflegt, nichts weniger als proceßlos, vielmehr bis in das Unbemerklichſte, Kleinſte hin in einer unaufhörlichen Selbſtumwandlung begriffen iſt. In dieſe Proceſſe iſt unſer Organismus eingetaucht. Er wird unmittelbar von ihnen beſtimmt; dann erſt machen wir die Affection uns zum Gegenſtand und dann erſt reflectiren wir über den vorhandenen

Cauſalnexus. Der Organismus iſt von der mechaniſchen Veränderung in ſeiner Umgebung, von der elektriſchen Spannung der Atmoſphäre u. ſ. f. ergriffen und wirft uns in eine Unruhe, in deren Folge wir Bewegungen machen, deren Vortheil ſich für uns vielleicht eine Minute darauf ergibt. Indem ich in den empiriſchen Sammlungen für Pſychologie ſo viel Geſchichten las, wie Menſchen aus dem Schlaf erwacht, von Angſt getrieben, einen Ort ohne klare Einſicht in das Warum verlaſſen haben und dadurch einer Gefahr entgingen, weil eine Decke, eine Wand, ein Balken einſtürzte, ein Mordverſuch gegen ſie vereitelt ward u. dgl., dachte ich mir, wie jenes Vorgefühl ätiologiſch wohl dadurch erklärt werden könne, daß das Weichen einer Mauer auch alle mit ihr in Verbindung ſtehenden Gegenſtände und dadurch auch unſeren Organismus, noch vor der Vollendung des Bruchs, des Sturzes zu beſtimmen vermöge; dachte ich mir, daß die Nähe eines unſeren Augen verborgenen Menſchen, der etwa unter unſerem Bette liegt und uns zu morden die Abſicht hat, doch durch deſſen Ausdünſtung uns im Sinne des animaliſchen Magnetismus pſychiſch inficiren und afficiren könne u. ſ. w. Kann man die ſogenannte Ahnung in ſolchen Fällen beſſer erklären, ſo bin ich es gern zufrieden. Ich finde, daß nüchterne, empiriſche Pſychologen, wie Fiſcher in der Schweiz, die nichts weniger als Hegelianer ſind, dieſe Art des Rapportes für gar nicht unmöglich halten. Fiſcher ſpricht ſich entſchieden dafür aus, daß das Verhalten der Individuen keineswegs ein blos ideell theoretiſches, ſondern auch energiſch pſychiſches iſt. Der Blick, die Stimme, der Athem, die Handberührung u. ſ. f. ſind auch ihm ſolche magiſche Potenzen.

Das wären denn meine Ketzereien gegen die Erfahrung! Das wären die Puncte, derentwegen ich als ein Verächter der Erfahrung an den Pranger geſtellt werde! Denn was noch andere Puncte, z. B. das Verhältniß des ſogenannten ſenſibeln, irritabeln und reproductiven Syſtems zur Eintheilung der Temperamente, oder was den Begriff des Selbſtbewußtſeins u. dgl. anbetrifft, ſo liebt Herr Erner bei Allem, was er nicht begreift, ſogleich zu verſichern, es widerſtreite aller geſunden Erfahrung.

Er verfolgt aber auch — obwohl er selbst das Bildnerische, den Witz und sogar das Späßchen liebt — unbarmherzig bei mir jeden metaphorischen Ausdruck, und hält mir dann schwere Bußen vor. So setze ich das Gehör als den tiefsten Sinn, weil es, nach Hegel's Ausdruck, im Ton die Innerlichkeit der Dinge vernimmt. Nun sagt Herr Exner, mich bange machend, von mir: „Wir fürchten sehr, daß er selbst, wenn man ihm auf gut Pestalozzisch die Augen verbände, im Erfahren der Beschaffenheiten mancher umgebenden Gegenstände nur schlecht bestehen möchte." — Am meisten aber hat ihn verdrossen und er trägt es mir als eine Faselei bis zu Ende seines Schriftchens nach, daß ich, als ich von der Goethe'schen Auseinandersetzung der ethischen Bedeutung der Farben spreche, beiläufig die Bemerkung mache, wie in den Farben der Nationalkleidung der Deutschen Bauern, Außen blau, Innen roth, sich die Bescheidenheit des Deutschen darstelle, welche auf dem stillen Grunde der Kraft beruhe. Was kann ich dafür, daß der Deutsche Bauer so correcte Beispiele zu Goethe's Farbenlehre liefert!

Herr Exner scheint die Physiologie und Pathologie durchaus innerhalb der Psychologie mit abgehandelt wissen zu wollen. Für diese aber sind sie nur Vorwissenschaften, nothwendige Bedingungen. Ohne feste Grenzbestimmungen der Wissenschaften kann man auch keine klaren Begriffe von ihnen haben und ich werde diese Sonderung der Momente eben im Interesse ihrer Einheit innerhalb des Ganzen stets verfechten. Etwas Anderes ist es, wenn Jemand den Begriff der Anthropologie in dem allgemeinsten Sinne mit der Absicht nimmt, die Anatomie, Physiologie, Pathologie, Logik, wohl gar, wie Steffens, die Geologie darin darzustellen. Eine solche universelle Anthropologie gab Burdach und neuerdings, Köln 1842, Birnbaum.

Der Servilismus der Speculation gegen die Empirie.

Während der Speculation von der einen Seite her vorgeworfen wird, daß sie die Erfahrung verachte, wird ihr von der andern zugleich der entgegengesetzte gemacht, daß sie von der Erfahrung gänzlich abhängig sei. Daß die Speculation stets einen großen Rest von ihr noch unverarbeiteter Erfahrung außer sich habe und daß derselbe oft sehr unorganisch bei ihr zum Vorschein komme, mehr erst versuchsweise herangezogen, als mit Entschiedenheit begriffen, ist in der Natur der Sache begründet. Im Begriff des Allgemeinen ist die Speculation der Erfahrung, aber in der Vorstellung des Besonderen und seiner Mannigfaltigkeit ist die Erfahrung der Speculation voran. Dies ist immer so gewesen und wird immer so sein, weil es so sein muß. Ich kenne keine Philosophie, deren Ausführung nicht ein solches Interregnum, eine solche Zwischenwelt zwischen rein speculativen Begriffen und zwischen Kenntnissen zeigte, welche nur erst in die Beleuchtung des Begriffs gestellt, noch nicht als Momente seiner eigenen Gliederung entwickelt sind. Wenn deshalb Herr Exner sich darüber verwundert, daß die Speculation in ihrer Bildung von der Empirie nicht unabhängig ist, so kann solche Verwunderung ihren Grund nur darin haben, daß er sich das Verhältniß von Speculation und Empirie niemals klar gemacht, vielmehr sich die irrige Ansicht gebildet hat, als schlösse jene alle Erfahrung von sich aus. Und doch ist, wenn unter Empirie das Wissen des Wirklichen verstanden wird, Speculation sogar die tiefste Selbsterfahrung und Hegel selbst hat dies gesagt. Daß die Eroberungen der Empirie zuletzt selbst das Bedürfniß erregen, zusammengedacht zu werden, ist der Selbstübergang der Empirie in die Speculation. Daß aber die Fehler der Speculation im Verarbeiten der Empirie Fehler bleiben, versteht sich eben so von selbst, wie daß die Fehler, welche die Empirie im Gebrauche metaphysischer Bestimmungen macht, dadurch nicht aufhören, Fehler zu sein, daß die Empirie es ist, welche sie verschuldet.

In Uebereinſtimmung mit Trendelnburg wirft nun Herr Exner der Hegel'ſchen Philoſophie vor, daß ſie den Fortſchritt von einem Begriff zum andern nur erſchleiche, indem ſie den Begriff, der einem anderen folgt, nicht, wie ihr Vorgeben ſei, durch Immanenz der Beſtimmung entwickle, ſondern ihn von Außen herein nehme. Statt der vorgeſpiegelten Selbſterzeugung der Begriffe zeige ſich mithin die Abhängigkeit von der ſo verachteten Erfahrung, als ohne welche das ſpeculative Erkennen nicht von der Stelle kommen könnte, vielmehr jeden Augenblick abbrechen müßte. Man erinnert an die große Wahrheit, daß der Philoſoph, wenn ihm, wie Herr Exner vorſchlägt, die Augen verbunden ſind, gewiß nicht heraushören wird, wie die Gegenſtände um ihn herum ausſehen. Man gibt zu verſtehen, daß, ohne in einem Staat zu leben, ein Philoſoph ſchwerlich auf den Gedanken eines ſolchen Organismus des Willens verfallen würde u. ſ. f. Reines Denken iſt nach Trendelnburg unmöglich. Wer es zu üben glaubt, täuſcht ſich nach ihm. Aber vielmehr täuſcht man ſich durch Verwechſelung der Nothwendigkeit, daß der Philoſoph lernen, daß er in die Schule der Erfahrung gehen muß, mit der Nothwendigkeit, welche der Idee in ſich ſelbſt zukommt.

Dieſe Nothwendigkeit zu erkennen und darzuſtellen, iſt die Aufgabe der Speculation. Die Speculation ſelbſt fordert daher, mit der Erfahrung übereinzuſtimmen, denn die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Nur diejenige Empirie, welche gar nicht denken, ſondern nur riechen, ſehen, fühlen will, will auch ohne Verhältniß zur Speculation ſein. Sie bleibt bei dem Einzelnen ſtehen. Wenn die Speculation z. B. den Begriff der Idee als logiſcher vollendet hat, ſo behauptet der Verſtand, daß mit dieſer Vollendung alle Speculation überhaupt aufhören müſſe, denn von der Natur könne der Denkende nicht durch das Denken, nur durch die Natur wiſſen, nämlich durch Fühlen, Sehen, Hören u. ſ. f. Abgeſehen davon, daß die Natur die Gefälligkeit gehabt hat, ſich dem Denkenden zu incorporiren, ſo kann doch der Uebergang vom Begriff der Idee als logiſcher zu ihr als Natur nur darin liegen, daß die Philoſophie

zeigt, wie das Resultat des Begriffs der Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität die Realität dieses Begriffs der Idee sein müsse. Die Speculation zeigt, daß es im Begriff der Idee liegt, nicht nur in der Form der Idealität zu existiren. Die Form der Realität auf subjectlose, unmittelbare Weise ist die der Aeußerlichkeit in Raum und Zeit. Trendelnburg, Schelling, Exner müßten zeigen, um jenen Uebergang zu widerlegen: 1) daß der abstracte Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität falsch sei; 2) daß dem Begriff der logischen Idee als dem der unpersönlichen Vernunft nicht die ebenfalls unpersönliche Natur entgegengesetzt sei; 3) oder daß zwischen dem Begriff der logischen Idee und dem der Natur ein anderer nothwendig in die Mitte trete; 4) daß der Geist nicht das Subject sei, welches sowohl die Natur als Vernunft in sich aufhebt; als erscheinender in seiner Existenz durch die Natur bedingt, aber in sich von ihr frei und in seiner Bildung zur selbstbewußten Erkenntniß der Vernunft wie der Natur und seiner selbst sich erhebend; als ewiger hingegen der an und für sich freie productive Grund der Vernunft und Natur.

Trendelnburg und Exner denken sich den Zusammenhang der Begriffe stets als Zusammensetzung derselben. Exner tadelt S. 69 ausdrücklich Hegel's Verneinung, daß ein Begriff aus Theilen bestehen könne. Er rechnet alle Logik, mit Ausnahme der Hegel'schen, und eine „genügende Anzahl von Denkern" als auf seiner Seite stehend. Setze ich die Begriffe zusammen, so muß ich nothwendig die Theile der Begriffe von Außen her mit einander verbinden. Ich habe z. B. den Begriff der logischen Idee. Zugegeben. Wo bekomme ich nun nach diesem Raisonnement, welches sich das Denken als ein bloßes Passivum vorstellt, einen andern Begriff z. B. den der Natur her? Aus dem Begriff der logischen Idee nicht, denn diese hat ja nur ihre Theile; die Natur ist kein Theil der Logik. Ich muß mir also den Begriff der Natur nehmen. Aber woher? Wie komme ich ferner dazu, diesen Begriff haben zu wollen? Nach diesem Raisonnement scheint der einzig triftige Grund dazu mein Wille zu sein. Und so meint Herr Exner in der That, daß nur die Absicht, noch

von einem andern Begriff zu ſprechen, den Fortgang fördere. Nach ihm ſetzt auch der Dialektiker die Begriffe — aus Merkmalen — zuſammen, will es aber nicht Wort haben. Nach ihm hält er, während er einen Begriff beſchreibt, ſchon einen anderen, empiriſch gegebenen, in Bereitſchaft, den er nun, wie eine Theaterfigur, aus der Verſenkung emporſteigen läßt.

Aber der Begriff der empiriſchen Vermittelung des Wiſſens von der Natur und Geſchichte iſt mit dem Aufſuchen und Ableiten der ihnen immanenten Nothwendigkeit nicht derſelbe. Ohne den letzteren Begriff bedürften wir gar keine Philoſophie. Dies Bedürfniß fällt aber mit der Nothwendigkeit zuſammen, die Nothwendigkeit als abſolute zu denken, denn als relative exiſtirt ſie auch in der Empirie, freilich, wenn das Denken nicht exiſtirte! Inſofern wir aber denken, müſſen wir auch gegen ſeine Nothwendigkeit gehorſam ſein. Der Begriff des Abſoluten kommt nicht aus der Empirie. Er iſt kein Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit, Beobachtung. Nicht einmal kommt, wie Kant ſo gründlich nachwies, die Totalität der Erſcheinungen in der Empirie vor. Das Bewußtſein der Empirie über ſich, niemals die Reihe der Phänomene bis zur letzten Vollſtändigkeit erſchöpfen zu können, iſt das negative Moment, mit welchem ſie durch ſich ſelbſt in den Gedanken des ſich in der Ungleichheit der Erſcheinung immer Gleichen umſchlägt; der Gedanke des Weſens, des Abſoluten, iſt, ſobald man denkt, unvermeidlich. Der Begriff des Abſoluten als der ewigen Einheit des Seins und Denkens liegt bei den beſonderen Beſtimmungen des Denkens ſtets im Hintergrunde. Statt daß die Erfahrung es wäre, von welcher das Denken in der Speculation — nicht, was wohl davon zu unterſcheiden, im Wiſſen überhaupt — abhängig wäre, iſt vielmehr der Begriff des Abſoluten in ſeiner aprioriſchen Abkunft aus ſich ſelbſt im Voraus der Herr und Regulator aller Erfahrungsbegriffe. Die Platoniſche Idee, die Ariſtoteliſche Entelechie, die Spinoziſche Subſtanz, die Leibnitziſche Monade, das Fichteſche Ich ſind Begriffe, welche ſchlechterdings nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden können, wenn auch durch ſie bewährt werden müſſen. Was nicht auf das Abſolute

als Grund zurückgeht, iſt keine Philoſophie im wahren Sinn des Wortes. Es beweiſt daher den Abfall von der Philoſophie, wenn man auf ihrem Gebiet vom Erfinden ſpricht; der Philoſoph kann die ewige Wahrheit nicht erſchaffen, nur entdecken. In dieſem Sinne iſt auch er, wie ſchon oben bemerkt, Empiriker.

Wer nicht in dem Begriff des Abſoluten das Princip der Selbſtgeſtaltung und Selbſtentwicklung der Speculation begreift, der kann gar nicht anders, als annehmen, daß die ſogenannte Bewegung der Begriffe nur ein von der Anſchauung der ſinnlichen Bewegung entlehnter Begriff, und der ſogenannte Uebergang von Begriff zu Begriff nur ein abſichtliches Ergänzen des einen durch den andern ſei.

Der dialektiſche Wirbel.

Herr Exner klagt S. 78 über die Unruhe des dialektiſchen Proceſſes, welche von Widerſpruch zu Widerſpruch forttreibe und ſelbſt im abſoluten Geiſt nicht zum Stillſtand kommen laſſe.

Otium divos rogat in patenti prensus Aegaeo nautae!

Dem abſtracten Verſtande iſt dieſe Klage ganz natürlich. Er fordert feſte, ſolide Beſtimmungen. Er will Ordnung, Frieden. Die techniſche Sprache der Speculation, die von Selbſtentzweiungen, Widerſprüchen, Selbſtauflöſungen wimmelt, klingt ihm gar zu ſelbſtmörderiſch. Er ſetzt einen Begriff. Nun ſoll er aber einſehen, daß der geſetzte in ſich ſelbſt widerſprechend und daß das Reſultat des Widerſpruchs die Auflöſung deſſelben in einen andern Begriff iſt, deſſen Einheit jedoch keineswegs ein Ausruhen geſtattet, vielmehr, indem ſie ſich entwickelt, zum Begriff eines andern Widerſpruchs führt. Einmal, zweimal läßt er ſich ſolche Ausſchreitungen gefallen, aber beſtändig? Nein, bei Zeus, dem wiſſenden, bei Athene, der kundigen, ſolche Zumuthung iſt zu arg. Und obenein ſoll er dieſen St. Veitstanz der Idee für die rechte Methode anerkennen! O geht doch, ihr Hegelianer,

und ſucht einem Anderen, als einem verſtändigen Manne, euere Weisheit aufzuheften!

Daß die Hegel'ſche Philoſophie in der That vom Begriff des Seins bis zum Begriff des abſoluten Geiſtes hin den Progreß zugleich als Proceß darſtellt, iſt bekannt genug. Es iſt aber ganz falſch, wenn man die Unruhe der Bewegung als abſtracte Ruheloſigkeit nimmt. Nach Hegel exiſtirt in der Unruhe die Ruhe, weil jedes Moment des Ganzen in ſeiner Einheit mit demſelben zugleich frei iſt. Die Natur z. B. iſt dem Begriff der Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität vollkommen entſprechend, und doch iſt ſie mit ihm dadurch in Widerſpruch, daß ſie die Einheit nur in undenkender, unſelbſtbewußter Weiſe iſt. Allein dieſer Widerſpruch iſt für die Natur ſelbſt gar nicht vorhanden. Sie iſt ſich ſelbſt genug. Sie zehrt aus ſich unſterbliches Leben, wie der Platoniſche Timäus ſagt und iſt an ſich gegen ihr Gedachtwerden und gegen die Geſchichte des Geiſtes ſchlechthin gleichgültig. Nicht ſie als ſolche geht daher über ſich hinaus, ſondern die Idee geht in ihr über ſich als Natur hinaus. Hegel's hochpoetiſche Worte über die Ruhe in der Bewegung ſind zwar oft genug wiederholt, allein für Herrn Exner kann es nicht ſchaden, wenn ich ſie zum Aergerniß ſeines Verſtandes noch einmal drucken laſſe; Phänomenologie, Vorrede, S. LVI: „Die Erſcheinung iſt das Entſtehen und Vergehen, das ſelbſt nicht entſteht und vergeht, ſondern an ſich iſt, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre iſt der bakchantiſche Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, eben ſo unmittelbar auflöſt, — ſo iſt er ebenſo die durchſichtige und einfache Ruhe."

Für's Andere iſt es ganz falſch, den Proceß nur als einen Progreß in's Unendliche ſich vorzuſtellen. Herr Exner meint, daß auch im letzten Gliede der dialektiſchen Reihe, im abſoluten Geiſt, noch keine Ruhe, vielmehr erſt gerade der „allergrößte" Widerſpruch exiſtire. Er bezieht dies darauf, daß das Syſtem ſich einen Kreis von Kreiſen nennt, mithin der Anfang, die

logiſche Idee, ſich aus dem Begriff des abſoluten Geiſtes als Reſultat ergeben müſſe. Nun iſt aber zu erwägen:

1) daß die Ruhe im abſoluten Geiſt freilich nicht die „des Kirchhofs" iſt. Es würde mit dem Begriff Gottes, auch nach der gewöhnlichſten Vorſtellung, ſchlecht übereinſtimmen, ſich Gott als todte, thatloſe, energieloſe Einheit zu denken.

2) Wenn das Syſtem ein Kreis von Kreiſen iſt, ſo iſt ja ein Progreß in's Unendliche bei ihm nicht vorhanden. Es iſt kein emanatoriſches Werden, ſondern ein in ſich abgerundetes ewiges Sein. Wie häufig trifft man daher gerade bei Hegel auf Ausdrücke, welche die Grenzenloſigkeit eines geradlinigten Progreſſes negiren. Das Inſichzurückgehen, die Rückkehr in ſich, das Zuſammengehen mit ſich u. ſ. f. ſollen bei ihm die Fertigkeit der Idee in ſich bezeichnen. Etwas Anderes iſt es mit der Erſcheinung der Idee. Dieſer gehört das Werden und der Fortgang in's Unendliche in der That und mit Nothwendigkeit an. Aber das innere Maaß dieſes Progreſſes iſt das ſich ewig ſelbſt Gleiche, die unvergängliche, unentſtandene Idee.

3) Hegel hat oft darauf aufmerkſam gemacht, daß die Negation den Doppelſinn des Aufhebens als Verändern und als Aufbewahren enthalte. In dem Syſtem iſt deshalb die Coordination und Subordination der Glieder zu unterſcheiden.

Der Logos, die Natur und der Geiſt ſind als die drei einzig möglichen Grundformen der Idee einander coordinirt.

In Anſehung des Zuſammenhanges aber iſt das Logiſche in der Natur, die Natur im Geiſt aufgehoben und als aufgehoben enthalten. Das Logiſche iſt abſtract gegen die Natur, die Natur iſt abſtract gegen den Geiſt.

Im Geiſt ſind die einzig möglichen Grundformen der Exiſtenz die Subjectivität, Objectivität und Abſolutheit. Dieſe drei Formen ſind von Seiten der Nothwendigkeit einander völlig coordinirt.

In Anſehung des Zuſammenhangs aber iſt der ſubjective Geiſt dem objectiven, der objective dem abſoluten untergeordnet. Der Einzelmenſch iſt ein Abſtractum gegen die Familie; die Familie ein Abſtractum gegen die Gemeinde; die Gemeinde ein

Abſtractum gegen das Volk; das Volk ein Abſtractum gegen die Menſchheit; die Menſchheit ein Abſtractum gegen Gott.

Der Begriff des absoluten Geiſtes iſt daher der, welcher den Begriff der Vernunft, der Natur und Geſchichte zu Momenten in ſich aufhebt und bei welchem auch die Speculation Frieden findet, der höher iſt, als alle Exner'ſche Vernunft, welche nämlich nur ein ſcholaſtiſcher Verſtand mit der Anmaaßung der Vernunft iſt.

Die Sorge aber, wie aus dem Begriff des abſoluten Geiſtes in den der reinen Vernunft zurück- und übergegangen werden müſſe, erledigt ſich dadurch, daß der abſolute Geiſt in ſeiner Abſolutheit als der von der Natur und Geſchichte ſchlechthin unabhängige gedacht werden muß. Gott, als weltlos gedacht, iſt in ſolcher natur- und geſchichtloſen Geiſtigkeit der Logos. Er iſt das reine, ſich ſelbſt meſſende Sein, das reine in ſich ſcheinende Weſen, das abſolute ſich ſelbſt für ſich als Object ſetzende Subject, das unſterbliche Leben, das ewig Wahre und Gute. Der abſtracte Begriff Gottes, denn als logiſche Idee wird er nur abſtract, als ohne Natur und Geſchichte, gedacht, iſt demnach in dem Begriff der concreten Abſolutheit des Geiſtes ſelbſt wieder enthalten. Die Entäußerung an die Breite der Natur, an die Länge der Geſchichte ſind in der That Beſtimmungen, welche dem Begriff Gottes an und für ſich unangemeſſen ſind. Ohne Zwang, ohne Widerſpruch führt alſo der höchſte Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes von ſelbſt zu dem Begriff Gottes als des Logos über und es iſt daher keine bloße Verſicherung, keine formelle Spielerei, ſondern Wirklichkeit, daß das Ende in den Anfang zurückkehrt. Die Vernunft iſt nicht Gott, aber Gott iſt die Vernunft.

Die Erklärung und das Wie.

Eine Lieblingswendung Herrn Exners iſt die Beſchwerde, das Wie einer Beſtimmung, die Erklärung eines Zuſtandes zu vermiſſen. Nach meiner Meinung fällt das Wie mit dem

Begriff der Sache zusammen. Hinter diesem noch wieder etwas Anderes zu suchen, heißt Wasser in's Meer tragen. Hegel ist sogar der Meinung, daß die Beschäftigung mit dem Wie ein Mittel sei, dem Begreifen auszuweichen, sagt aber doch an einem anderen Ort, daß man unter dem Wie eigentlich die Art verstehe. Wenn ich z. B. angebe, was die Verrücktheit ist, so gebe ich auch an, wie sie es ist. Herr Exner klagt zwar über den Mangel an ordentlichen Beschreibungen bei der Hegel'schen Psychologie und da ich, wenn ich getadelt werde, zunächst meinem Tadler Recht zu geben geneigt bin, so dachte ich schon, er habe mit diesem Vorwurf mich tüchtig getroffen. Mir fielen so manche Seiten aus Platner, Carus d. Ae., Stiedenroth, Beneke u. A. ein, welche Gemüthszustände schildern. Ich nahm ihre Bücher zur Hand, verglich sie in dieser Hinsicht über dieselben Puncte unter einander und dann mit Hegel und mußte doch diesem den Ruhm der Bestimmtheit und des Strebens nach dem genauesten Zusammenhang lassen, so daß bei ihm zwar nicht jene weitläufigen Schilderungen, am wenigsten Anekdoten vorkommen, die Beschreibung aber als Begriffsbestimmung desto präciser und nachhaltiger ist. Unter Erklärung wird oft auch die Angabe der zufälligen Causalverbindung verstanden, worin etwas steht oder stehen kann. Da aber Alles nach sehr verschiedenen Seiten hin Ursache zu sein vermag, so wird durch eine solche Angabe der Begriff selbst nicht sowohl seinem Mittelpunct nach erfaßt, als nach dem Umfang erläutert, in den er sich auslegen kann.

Herr Exner hadert mit mir S. 7 besonders über meine Bestimmung der Idiosynkrasie. Er vermißt überhaupt den Nachweis, wie physische Verschiedenheiten psychische werden können. Darauf habe ich freilich nur die allgemeine Antwort, daß an und für sich Natur und Geist in ihrem Unterschiede von einander Eines sind. Sie werden nur, was sie sind. Sie sind nicht dasselbe, aber in ihrem Unterschiede sind sie, ohne Dazwischenkunft eines Dritten, identisch. Die mannigfaltigen Differenzen, welche sich hieraus ergeben, hat bei Hegel die anthropologische Abtheilung der Psychologie zum Gegenstand. Wie

Natur und Geiſt im Geiſt Eines ſein können, inſofern das Wie eine außer der Natur, außer dem Geiſt gelegene Cauſalität bedeuten ſoll, iſt eine eben ſo unbeantwortliche Frage, als jede ähnliche, wie die Erde in einer Secunde vier Meilen durchfliegen, wie die grüne Farbe grün, wie der Raum ſchrankenlos ſein könne u. ſ. f. u. ſ. f. Leute, wie Herr Exner, wollen eine mechaniſche Cauſalität für die Erklärung. Hier iſt für ſie die Natur; dort iſt der Geiſt. Beide ſind gegen einander abſolut heterogen nach ihrer Vorausſetzung. Wie iſt es nun möglich, daß doch die eine dieſer Subſtanzen die andere beſtimmt? Das iſt der Carteſianiſche Standpunct. Allein mit der Myſtik der göttlichen Aſſiſtenz, welche Carteſius annahm, durch ſeinen Willen auch nur den Arm zu heben, darf man jetzt dem Verſtande keine Zumuthung mehr machen. Noch weniger jedoch würde er dem Spinoza beipflichten, nach welchem Körper und Geiſt nur verſchiedene Seiten der nämlichen Subſtanz ſind. Sagt man daher: Natur und Geiſt ſind unterſchieden, ihr Unterſchied hebt ſich aber nicht nur dadurch auf, daß beide Idee ſind, ſondern auch dadurch, daß der Geiſt als das Wiſſen den Begriff der Natur, den ſie ſelbſt nicht von ſich hat, in ſich, in ſeine Idealität einſchließt, ſo hat man, dem abſtracten Verſtand zufolge, zwar Worte gemacht, ihm aber nichts erklärt. Ich muß Herrn Exner, ſo fordert er, ſagen können, wie es zugeht, daß, wenn ſein Leib in den Eilwagen ſteigt, ſein Geiſt mit auf die Reiſe muß!

Was die Idioſynkraſie ſei, habe ich deutlich genug geſagt. Sie iſt der äußerſte Ausläufer der natürlichen Individualität des Geiſtes, die excluſivſte Eigenheit der Singularität. Sie iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, in dem Einzelnen vermittelt. Ich gebe ſolche Vermittelungen zum Ueberfluß ausdrücklich an; ich erinnere an das Anerben, an Krankheiten u. ſ. f. Allein ich mache auch bemerklich, daß in concreto die urſprüngliche Geneſis einer Idioſynkraſie oft gar nicht nachgewieſen werden kann. Das Individuum, dem ſie inhärirt, hat die Entſtehung ſolchen Eigenſinns ſeiner Empfindung nicht bei ſich beobachtet und noch mehr iſt es der Fall, daß Andere ihn nur in ſeiner

fertigen Exiſtenz wahrnehmen. Hier ſage ich nun, daß unſer pſychiſcher Rapport potentia et actu einen weiteren Umfang habe, als wir gewöhnlich annehmen. Wenn Jemand einmal Arſenik genoſſen hat und faſt daran geſtorben wäre, ſo iſt ſehr begreiflich, daß ſchon der Name Arſenik ihm ſpäterhin Krämpfe zu erregen vermag. Weshalb aber Jemand beim Mondſchein weinen muß oder vom Anblick eines rothhaarigen Menſchen ſich beklommen fühlt oder durch den Geruch einer Wanze ohnmächtig gemacht wird u. dgl., das läßt ſich nicht ſofort erklären, wie man es zu betiteln liebt, obſchon an dem Vorhandenſein der Gründe nicht zu zweifeln iſt. Die Exiſtenz an ſich iſt nothwendig, erſcheint aber für viele Fälle wegen Unkenntniß der Vermittelung als zufällig. Die Phantaſie und Verzärtelung haben großen Antheil an der Erzeugung und Ernährung von Idioſynkraſieen, weshalb ich auch erinnere, daß in der Jugend ſolche ſubjectivſte Verknorpelungen durch ſtrenge Gewöhnung ſich, wenn nicht ganz ausrotten, doch mildern laſſen.

Ich möchte nun wohl wiſſen, was in dieſer Darlegung ſo Unbefriedigendes ſein ſoll. Herr Exner aber ſchließt ſeinen Tadel mit dem Ausruf: „Darnach mögen alſo Aerzte und Pädagogen ſich künftig richten, wenn ſie ſolche Zuſtände heilen wollen.“

Bis dahin war es in der Ordnung, daß die Wiſſenſchaft der Pſychologie den Begriff der Sache angab; die Unterſuchung der concreten Exiſtenz derſelben, die Beſtimmung ſeines Werthes für die leibliche und geiſtige Wohlfahrt des Menſchen und gar die Angabe beſonderer Mittel zu ſeiner Veränderung gehören eben der Hygiene, der Orthobiotik einerſeits, der Askeſe, der Pädagogik andererſeits.

Die Nutzloſigkeit der Hegel'ſchen Pſychologie.

Ein ſo auf die Realität geſtellter Mann, wie Herr Exner, iſt jeden Augenblick darauf bedacht, ſeine Kenntniſſe auch praktiſch zu verwerthen. Er benimmt ſich daher bei ſeiner Kritik, wie der

Wiener Staberle im Luſtſpiel, der bei jeder Gelegenheit ausruft: wenn ich nur was davon hätt'! Die Verdrießlichkeit, daß die ſpeculative Pſychologie für Pädagogik, Moral, Politik gänzlich nutzlos ſei, zieht ſich durch das ganze Schriftchen. Beſonders ſtark äußert ſie ſich S. 60, wo verlangt wird, durch die Pſychologie zu erfahren: „was zu thun, was zu meiden iſt," einen „Zuſtand an ſich oder Andern herbeizuführen oder zu entfernen." Ich habe aber den Uebergang der Pſychologie in die Pädagogik, Moral und Politik in allen wichtigen Puncten angegeben, jedoch das Pädagogiſche, Moraliſche, Politiſche ſelbſt niemals eintreten laſſen, weil dadurch jene Ueberladung der Pſychologie mit ihr fremden Stoffen entſteht, für welche eben dieſe anderen Wiſſenſchaften da ſind, deren es ſonſt gar nicht bedürfte. Uebrigens iſt es die ſchlechteſte Manier der Kritik, eine Wiſſenſchaft nach dem Nutzen zu beurtheilen, den ſie haben kann. Der Begriff der Sache ſelbſt iſt ſchon das Allernützlichſte, auch für die Praxis. Wer z. B. den Begriff des Gedächtniſſes recht gründlich gefaßt hat, wird eben damit die Einſicht gewonnen haben, daß alle Kunſtmittel ſeiner Pflege, die eine ſchlechte Pädagogik aufzählt, eben ſo überflüſſige Manipulationen ſind, als die in Zeitungen ausgeprieſenen Elixiere zur Beförderung des Haarwuchſes auf Glatzen. Die Mittel, einen Zuſtand zu entfernen oder herbeizuführen, ſind übrigens ſo recht ein Lieblingscapitel der katholiſchen Askeſe. Der Beichtſtuhl iſt ihr vornehmſter Tempel und da Herr Exner Profeſſor in Prag iſt, ſo iſt mir höchſt begreiflich, daß er gerade ſolche asketiſche Forderung an die Pſychologie ſtellt.

Die Blaſirtheit des nil admirari und die Wunderſucht.

Ich bekämpfe mehrfach das Unweſen, den Begriff eines pſychiſchen Phänomens außerhalb ſeiner ſelbſt zu ſuchen und behaupte, im Gegenſatz zu einem eitlen Groſthum mit der Unbegreiflichkeit, öfter ausdrücklich die Begreiflichkeit einer Beſtimmung.

Herr Exner macht der Speculation den Vorwurf, ſie bilde ſich ein, Alles zu wiſſen und Natur und Geiſt bis in die letzte Tiefe mit abſoluter Klarheit zu durchſchauen. Nun bin ich freilich im Zutrauen zur Macht der Erkenntniß nicht ſo blöde und zaghaft, als Herr Exner die Philoſophen zu wünſchen ſcheint. Aber Niemand kann zugleich von dem Wahn, die Welt mit göttlicher Unfehlbarkeit und Allwiſſenheit zu durchblicken, entfernter ſein, als ich. Ich weiß nicht, wie Herr Michelet über dieſen Punct denkt, da derſelbe mit dem abſoluten Geiſt auch im Attribut der Allwiſſenheit ſtark zu rivaliſiren ſcheint. Und doch glaube ich auch von ihm, wie von Erdmann und mir verſichern zu können, daß wir alle Drei uns die Schwierigkeit des Begreifens nie verhehlt haben. Nur ein eitler Klügling kann dem Hochmuth ſpeculativer Selbſtbelügung, in der Wiſſenſchaft Alles ſchon erſchöpft zu haben, den Reiz des Fortſchrittes aufopfern. Dieſer Reiz entſteht nur aus der Einſicht, etwas noch nicht verſtanden zu haben, aus dem Finden eines neuen Räthſels. An hinreichendem Stoff zu ſolcher Einſicht wird niemals Mangel ſein. Es iſt nur ein Zeichen der Unbildung, wenn Jemand, wie unſere Sprache ſich ſehr gut ausdrückt, Alles ſchon klein gekriegt zu haben vermeint. Dieſe Blaſirtheit, mit Allem ſchon fertig zu ſein und das Univerſum in die Nußſchaale einiger Formeln eingepackt zu haben, iſt als ein Product des Leichtſinns verwerflich; aber noch unausſtehlicher iſt jene halbfromme Blaſirtheit der perennirenden Verwunderung, welche den leichten Panegyricus des Anſtaunens an die Stelle der ſchweren Arbeit der Erkenntniß ſetzt und von der Sucht ergriffen iſt, den Begriff mit dem Nichtwiſſen des Wunderbaren zu vertauſchen.

Die Schuld und die Unſchuld der Trichotomie.

In der Vorrede zur erſten Ausgabe meiner Pſychologie habe ich die Mängel, welche bei Ausführung der dialektiſchen Methode eintreten können, ſelbſt mit größter Offenheit geſchildert.

Dieſe Bemerkungen hat Herr Exner mit vielem formalen Scharfſinn ausgebeutet, indem er die Varianten zwiſchen Michelet, Erdmann und mir zuſammenſtellt, um durch ihre Uneinigkeit factiſch die Impotenz der ſpeculativen Methode darzuthun, als nach welcher doch nicht mehre Nothwendigkeiten zuläſſig ſein dürfen. Wer nicht ganz vom Dämon des Schulemachens beſeſſen iſt, wird ihm für dieſe ſchonungsloſe, aber höchſt lehrreiche und anregende Zuſammenſtellung nur Dank wiſſen.

Nun hatte ich für das bloße überſichtliche Gruppiren eines Stoffs in trichotomiſcher Form den ſcherzhaften Ausdruck gebraucht, daß eine ſolche von der wahrhaft dialektiſchen ſich unterſcheidende Trichotomie eine unſchuldige ſei. Dieſen Ausdruck hat denn Herr Exner aufgegriffen und nach ſeiner Weiſe vielen Spaß damit getrieben. Die wahrhafte Trichotomie beruht auf der Disjunction; die Pſeudotrichotomie entbehrt einer ſolchen. Hätte ich nun die letztere, wo ſie bei mir vorkommt, mit der Anmaaßung hingeſtellt, ſie als die erſtere geltend zu machen, ſo verdiente ich Tadel. Herr Exner geſteht mir aber ſelbſt zu, daß ich die Schwäche ſolcher Eintheilungen nicht verhehle. Beſonders mache ich aufmerkſam, daß in der Anthropologie viele ſolcher unſpeculativen Dreiheiten vorkommen. So iſt z. B. die Eintheilung der Racen als ſchwarze, gelbe und weiße eine bloße Gruppirung, die ganz vernünftig iſt und von Herrn Exner nicht wird widerlegt werden können, allein keine Disjunction enthält, denn ſonſt müßte der ſchwarzen Farbe die weiße gegenüberſtehen und beide ſich in der grauen aufheben. Daher hat Prichard neben dem Farbenunterſchied des Haupthaars ſchon die Kopfform zum Eintheilungsprincip zu machen geſucht u. ſ. f.

Wenn aber mein Kritiker für die Bezeichnung des dritten Gliedes einer ächten wirklich mit der Schuld der Nothwendigkeit behafteten Trichotomie Anſtoß daran nimmt, daß ich für den Ausdruck Identität einmal Summe, ein andermal Verbindung, ein drittes Mal Vermiſchung, ein viertes Mal Einheit, ein fünftes Mal negative Identität, ein ſechstes Mal concrete Syntheſe u. ſ. f. ſage, ſo kann ich verſichern, daß dies mit reiflicher Erwägung geſchehen und der Methode kein

Abbruch damit gethan iſt. Will Herr Exner darüber etwas nachdenken, ſo dürfte er wohl einſehen, daß die Identität in allen jenen Formen immer als diejenige ſich beſtimmt, welche gerade die allein mögliche iſt.

Die Nebenbuhlerinnen der Trichotomie.

Soll einmal die Triplicität des Begriffs die abſolute Form der Vernunft ſein, ſo muß es mit vollem Recht auffallen, daß ein Syſtem, welches ſich zu jener Behauptung bekennt, auch noch andere, als dreitheilige Entwicklungen, zeigt. Der allgemeinen Annahme zufolge ſollte doch nur Triade aus Triade ſich entfalten. Herr Exner tadelt daher das Vorkommen von Dichotomieen, Tetraden u. ſ. f. ſehr ſtreng.

Bei dem Tadel der Dichotomie iſt es vorzüglich die Eintheilung der Pneumatologie in den Begriff der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz, woran er Anſtoß nimmt. Wo bleibt hier, fragt er, die Auflöſung des Gegenſatzes? Der Sache nach hatte ich dieſe gegeben. Ich ſehe aber, daß Hegel in der dritten Ausgabe der Encyklopädie für nöthig befunden hat, dem Gegenſatz der theoretiſchen und praktiſchen Bildung die Einheit des gegen dieſe Verdoppelung negativen Geiſtes ausdrücklich unter dem Begriff des freien Geiſtes als ſolchen als drittes Moment (entſprechend der Vernünftigkeit des Selbſtbewußtſeins, der ſummariſchen Idealität der Empfindungen auf früheren Stufen) hinzuzufügen. Der Begriff der Freiheit des Geiſtes iſt hier am Schluß der mit der pſychologiſchen Beſonderung derſelben erfüllte, während er, vor dieſer, der allgemeine, einfache Ausgangspunct derſelben iſt. Dieſe Verbeſſerung habe ich jetzt nachgeholt.

Allein Herr Exner behauptet auch, daß Polytomieen der Triplicität zu Liebe künſtlich verſteckt wären und rechnet dahin vorzüglich die Eintheilung der fünf Sinne, daß nämlich nächſt dem Gefühlsſinn, Geruch und Geſchmack als die Doppelform

Eines Sinnes, des chemiſchen, Geſicht und Gehör als die Doppelform des idealen Sinnes aufgeführt ſind, wodurch denn die Fünfſinnigkeit als eine Triplicität erſcheint.

Allein dies iſt ganz richtig und er hätte dieſe Paarung nicht blos bemerken, ſondern widerlegen müſſen, was nicht geſchehen. Herr Exner muß überhaupt bedenken, daß die Triplicität des Begriffs für die Beſtimmung einzelner Momente die Reflexionsformen nicht ausſchließen kann. Gerade durch das Anerkennen von ſolchen unterſcheidet ſich die freie Speculation von dem knechtiſchen Schematismus und ſeinem Fanatismus, Alles in die nämliche äußerliche Ordnung einzuzwängen. Solche Reflexionsbeſtimmungen ſind z. B. das Aeußere und Innere, deren Einheit nur die Sache ſelbſt iſt; oder das Poſitive und Negative, wie die Begierde, die Neigung, die Leidenſchaft nur dieſe einfache Entgegenſetzung haben. Sie ſelbſt ſind das Dritte, wenn man rechnen will. So fragt Herr Exner auch, weshalb ich die Dichotomieen: Gelüſten und Begierde, Hang und Neigung, Affect und Leidenſchaft habe, wo hier die Trichotomie bleibe? Wirklich hätte ich hier die letztere ſehr leicht ganz herausſtellen können. Sie iſt da. Nämlich ſo: 1) Die Begierde: a) das Gelüſten; b) das Begehren; c) das Begehren als Begierde und Abſcheu. 2) Die Neigung: a) der Hang; b) die Neigung; c) die Neigung im Unterſchied von ſich ſelbſt als Zuneigung und Abneigung. 3) Die Leidenſchaft: a) der Affect; b) die Leidenſchaft; c) die concrete Leidenſchaft als Liebe oder Haß. Weil ich aber unter b den allgemeinen Begriff des Begehrens, der Neigung und Leidenſchaft hätte wiederholen müſſen, ſo kam mir dies etwas pedantiſch vor und aus ſothanem Widerwillen gegen allen ſchulmeiſterlichen Formalismus iſt auch jetzt die Trichotomie hier unterblieben.

Mit dem Abzählen der Momente iſt nichts gethan, wie Hegel ſo oft eingeſchärft hat. Nehme ich den Begriff in ſeiner totalen Allgemeinheit wieder für ſich als ein beſonderes Moment, ſo verwandelt ſich die Trias in eine Tetras und zähle ich die Reflexionsbeſtimmung des Mittelgliedes als zwei Momente, ſo verwandelt ſich die Tetras in eine Pentas u. ſ. w. Die

Speculation bedarf daher keiner Ausrede, keiner Erschleichungen, wie die Herbartianer sich gern von der Hegel'schen Philosophie ausdrücken. Die Voraussetzung darf freilich nicht aufgegeben werden, die Begriffstriplicität auch im Detail der Philosophie je länger je mehr durchzuführen. Allein ihre Entdeckung bedarf, wie alles Menschliche, Zeit und der Periode der ersten Alles in der Freude der erreichten Einsicht anticipirenden Begeisterung folgt auch bei philosophischen Schulen eine Periode zaudernder Ueberlegung.

Die allgemeine Dialektik und die besonderen logischen Kategorieen.

Herr Exner wirft die für seinen Standpunct ganz richtige Frage auf, wie man sich eigentlich den Unterschied der dialektischen Momente logisch denken solle, ob derselbe immer als der des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen gedacht werden müsse — in welchem Fall viele Eintheilungen der Hegel'schen Philosophie nicht damit übereinstimmten — oder welche andere Kategorien und nach welchem Gesetz dabei eintreten könnten?

Diese, wie gesagt, ganz richtige und sehr wichtige Frage beantwortet sich dadurch, daß bei Hegel in dem allgemeinen dialektischen Proceß alle besonderen logischen Formen eben so aufgelöst sind, als bei Platon das Eine und Viele, bei Aristoteles die Dynamis und Energie eine solche Auflösung sind. Hegel hat diesen Begriff in dem Capitel von der absoluten Methode am Schluß der Logik auseinandergesetzt und sich der Ausdrücke des Abstracten, Negativen und Concreten, oder auch des Unmittelbaren, der Vermittelung und des Vermittelten dafür bedient. Herr Exner scheint dies auch zu merken, meint nun aber wieder ganz richtig für seinen Standpunct, daß dann die Gefahr der äußersten Willkür vorhanden sei, weil dann alles Mögliche als das Negative gesetzt werden könne. Das Was der Negation sei unbestimmt. Wenn A das Denken sei und B solle als Negation von A überhaupt

nur Nicht A sein, so könne S. 75 B z. B. auch ein Zirkel, nicht aber, wie freilich gesagt werde, das Wollen sein. Herr Exner nimmt hier die Negation nur als Andersſein überhaupt, nicht, wie die Methode es fordert, als das Andere des Anderen, so daß A in B nicht blos ein von ihm verſchiedenes Daſein, ſondern ſeinen eigenen Unterſchied, ſein Andersſein, ſich gegenüber hat.

In welchen particulären logiſchen Kategorieen der dialektiſche Proceß ſich darſtellt, hängt von der jedesmaligen Beſchaffenheit des Inhalts ab. Im Allgemeinen herrſcht hier das Geſetz, daß die Grundbeſtimmungen des Logiſchen in unendlicher Mannigfaltigkeit von Stufe zu Stufe wiederkehren. Z. B. in der Pſychologie enthält die Anthropologie die Kategorieen des Seins, alſo die Qualität, Quantität und das Maaß; die Phänomenologie enthält in der Beziehung von Subject und Object die Reflexionsbeſtimmungen des Weſens; die Pneumatologie endlich den Begriff des Begriffs, weil der Geiſt als einzelner zugleich allgemeiner, als allgemeiner zugleich einzelner iſt. Daher iſt der Charakter der anthropologiſchen Beſtimmungen der des Gegebenſeins; der der phänomenologiſchen des eigenen Uebergehens, des Scheinens in einander; der der pneumatologiſchen der Entwicklung. Aber ganz unſpeculativ wäre es nur, zu meinen, als ob jede dieſer Sphären die andere von ſich abſtract ausſchlöſſe. Ich habe daher zu zeigen geſucht, wie z. B. dem Begriff der productiven Phantaſie die Kategorieen des Seins zu Grunde liegen. — Man kann ſicher ſein, daß die meiſten Fehler in der Methode dadurch gemacht werden, daß der Speculirende ſich nicht genug in die Eigenthümlichkeit des Gegenſtandes eingelaſſen hat.

Das Hysteronproteron der Hegel'schen Methode.

Die dialektische Methode ist das unvermeidliche Resultat des eben so unvermeidlichen Bestrebens, den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode aufzuheben. Die positiven, empirischen Wissenschaften können bei diesen Methoden, je nach ihrem Bedürfniß, stehen bleiben. Die Philosophie kann dies nicht, weil sie das Wissen nach seiner Totalität als Einheit darstellt. Da nun an und für sich jedes Moment der Idee gleichen Werth hat und die Idee in ihrem Ausgang aus sich eben so sehr der Rückgang in sich ist, so ist jedes Moment sowohl positiv als negativ. Daraus ergibt sich, daß jedes als zwiefache Position und Negation gesetzt werden kann. Als zwiefache Position, denn das eine Mal ist es Resultat, das andere Mal unmittelbare Basis. Als zwiefache Negation, denn das eine Mal ist es negativ in Rücksicht auf das ihm vorangehende, das andere Mal negativ in Rücksicht auf das ihm folgende Moment. Aber in jener Beziehung ist seine Negation positiv d. h. eine solche, welche das vorangehende Moment durch dessen Negation in sich positiv aufhebt; in dieser Beziehung ist seine Negation nur negativ, d. h. eine solche, welche gegen das folgende Moment sich als Schranke verhält, die von demselben aufgehoben wird. Die frühere, anfänglichere Bestimmung ist daher nur an sich die spätere; die spätere aber ist die frühere auch für sich und schickt sich, nach Hegel'scher Terminologie, die frühere in scheinbarer Selbstständigkeit nur voran.

Herr Exner wie Trendelnburg sprechen daher von einem Hysteronproteron der Hegel'schen Methode, daß nämlich von drei Begriffen A B C, A der Grund von B und C, C aber auch der Grund von B und A sein soll. Allein es ist nicht anders. Wenn A nicht wäre, so würden auch B und C nicht sein. A ist für diese nothwendig. Allein wenn C nicht wäre, so würden auch B und A nicht sein. Will man sich dies deutlicher machen, so kann man die Vorstellung vom Ersten und Letzten heranziehen. Wäre das Letzte nicht schon im Ersten, so würde es auch

nicht im Zweiten, Dritten u. s. f. sein. Folglich wäre dann kein Zusammenhang da. Vielleicht ist Herr Exner zufrieden, für die eine Seite des Verhältnisses Bedingung statt Grund zu sagen. Allein speculativ reicht man damit nicht aus.

Herr Exner wundert sich z. B. wie gesagt werden könne, die Natur sei der Grund der Existenz des Geistes; und umgekehrt, der Geist sei der Grund der Existenz der Natur. Dies Verhältniß gilt nur von dem Geist nach seiner Erscheinung, welche an der Natur ihr absolutes Mittel hat, nicht vom Geist seinem absoluten Wesen nach. Aber ohne die Natur ist der Geist als erscheinender unmöglich; sie ist also die Bedingung seiner Existenz. Weil aber der Geist sich selbst der Zweck ist, so ist er, indem er sich die Natur zum Mittel macht, der Grund dafür, daß sie überhaupt existirt. Ohne den Geist würde die Natur allein nicht existiren. Es ist der Aristotelische Unterschied des ὁθεν ἡ ἀρχη της κινησεως von dem οὗ ἑνεκα. — So ist auch das Selbstbewußtsein der Grund des Bewußtseins, sofern unter diesem bestimmter Weise der Begriff des Wissens von Anderem, als dem Ich, verstanden wird. Nur durch die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins ist die des Bewußtseins möglich. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Bewußtsein die Folge des Selbstbewußtseins sei. In der zeitlichen Entwicklung als Erscheinung geht aber das Bewußtsein dem Selbstbewußtsein voran, ohne daß es deswegen jemals aufgehört hätte, dem Bewußtsein als sein Träger immanent zu sein.

Die dialektische und die reale Genesis.

Herr Exner wie Trendelnburg wiederholt auch den schon von Bachmann mit eindringlicher Schärfe erhobenen und damals von mir und Feuerbach bekämpften Einwurf, wie man sich das Verhältniß der Reihe der Begriffsbestimmungen zur Folge der realen Erscheinung denken solle. Exner meint, die

Hegel'ſche Schule werfe ſich immer bei einem Angriff auf den Begriff in die andere Ordnung der Wirklichkeit, bei einem Angriff auf die von ihr gegebene Auffaſſung der Wirklichkeit in die ganz andere Ordnung des Begriffs. So entſchlüpfe ſie mit der Realität der Dialektik, mit der Dialektik der Realität, und doch ſolle der Begriff die Sache ſelbſt ſein. Exner nennt den Proceß des realen Werdens den genetiſchen und unterſcheidet von ihm den dialektiſchen als den nur begrifflichen. Er vermißt nun in der Hegel'ſchen Pſychologie den genetiſchen Gang, der allein eine wahre Aufklärung zu geben vermöge.

Dieſe Ausſtellung beruhet auf dem Verkennen der Nothwendigkeit der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, die Momente der Sache in der Form von beſonderen Begriffen auseinanderzulegen. Die Wiſſenſchaft muß hierbei vom Abſtracten zum Concreten fortgehen. Die allſeitige Totalität der Sache entfaltet ſich nach allen ihren Seiten, bevor ſie ſich als Ganzes in ihre Einheit zuſammennimmt. Der wiſſenſchaftliche Gang rechtfertigt daher jeden Schritt, den er vorwärts thut, aber er widerlegt ihn auch in ſo weit, als wenn bei ihm ſchon der Abſchluß gemacht werden könnte, denn die Wahrheit iſt nur das Ganze in ſeiner Selbſtbewegung, welche durch alle Momente der Sache hinkreiſet. Die Darſtellung corrigirt ſich alſo ſelbſt unaufhörlich. Sie ſetzt jedes Moment, mit einziger Ausnahme des Begriffs des abſoluten Geiſtes als dem wahren Non plus ultra, wieder zur Beſcheidenheit herab. Deposuit potentes de sede.

Die Wirklichkeit macht ganz denſelben Weg, allein man muß, da in ihr das Zugleich- und Nebeneinanderſein exiſtirt, nicht eine Copie der ſyſtematiſchen Darſtellung erwarten.

Herr Exner denkt ſich die Uebereinſtimmung der dialektiſchen und realen Geneſis ſo, als ob nach der Pſychologie der Menſch erſt nur Seele ohne Bewußtſein ſein müßte; ſodann nur Bewußtſein ohne Seele, ohne Natürlichkeit; endlich nur Geiſt ohne Bewußtſein und ohne Seele, weil nämlich das Bewußtſein die Negation des nur Pſychiſchen, der Geiſt die

Negation des bloßen Bewußtseins oder die ſich ſelbſt als Inhalt beſtimmende Form ſein ſoll. Bei einer ſolchen Auffaſſung der Dialektik iſt es natürlich unmöglich, ſich darauf zu berufen, daß in dem Buche ſelbſt auf das Beſtimmteſte und Ausführlichſte dieſer Mißverſtand bekämpft worden iſt. Es iſt mit der möglichſten Deutlichkeit auseinandergeſetzt worden, daß es auf allen Stufen der Entwickluug der ganze Geiſt iſt, mit dem es die Wiſſenſchaft zu thun hat, daß aber der logiſche Gang die Coëxiſtenz der Beſtimmungen in der unmittelbaren Virtualität nachzuahmen unmöglich macht. Aber dieſe Unmöglichkeit heißt keineswegs, daß nicht eben dieſer Gang, der logiſche, mit der Realität in Harmonie wäre! Wäre er dies nicht, ſo wäre er eben nicht logiſch. In der Pſychologie iſt der Gang der Begriffe auch der der Sache.

Oder iſt nicht das Erſte in der Thätigkeit des Geiſtes ſein Befangenſein in ſeiner Natürlichkeit und ſeine Reaction dagegen?

Und iſt nicht das Zweite die Klarheit des Bewußtſeins, mit welchem er ſich von der Welt und von ſich unterſcheidet?

Das Letzte aber in der pſychologiſchen Entwicklung des Einzelnen, iſt es nicht die Fortbildung der Intelligenz theoretiſch zum Denken, praktiſch zum Wollen?

Was iſt in dieſem Gange nicht genetiſch? Was darin der Wirklichkeit nicht entſprechend? Was iſt darin eine Beſtimmung nur des Begriffs, als eines Abſtractums, dem kein lebendiger Pulsſchlag der Realität correſpondirte?

Nenne mir doch Herr Exner eine Pſychologie außer der Ariſtoteliſchen, welche gerade in dem Genetiſchen es mit der Hegel'ſchen aufzunehmen im Stande wäre? Ich weiß, das ſieht wieder nach recht traurigem Hochmuth aus. Allein es iſt wahr. Die Marotte, der auch Herr Exner huldigt, die Pſychologie als einen Theil der Naturwiſſenſchaft, als Naturlehre zu faſſen, ſchützt noch nicht vor einem naturwidrigen Gange. Vergebens ſchlage ich die Handbücher der Pſychologie auf, einen ſolchen organiſchen Zuſammenhang, wie bei Hegel, zu entdecken und die alten Bücher, wie die von Tetens, Kant, Carus, ſind mir dann noch die liebſten, weil ſie die einfachſten und noch

unbefangenen sind. Vorländer z. B. gehört unter den Neueren gewiß zu denen, welche von Hegel wenig oder nichts wissen wollen und sich mit Kenntniß und Eifer der Pflege der Psychologie zugewendet haben. Kann aber eine Eintheilung verworrener und unlogischer sein, als die seinige! Kann es begriffloſere Trichotomieen, als die seinigen, geben! Und nun gar diese mißlichen Ausdrücke von *substantiellem* Bewußtsein für den Begriff der Erfahrung, von *Seelenoffenbarungen*, von *weltlichem* Seelenleben u. dgl.

Doch, um noch einmal auf das Verhältniß des dialektischen und realen Processes zurückzukommen, so ist nicht nur das schon früher Gesagte zu erwägen, daß nämlich zwischen Grund als Bedingung und Zweck, zwischen der äußerlichen und ideellen *Abhängigkeit* zu unterscheiden ist, sondern auch, daß jede Bestimmung eines systematischen Ganzen sich in demselben als *accidentelles* Moment aufhebt und daher als ein ganz anderes, *verkehrtes erscheint*, sobald es, gegen seinen Begriff, gegen seine absolute *Werthung*, sich als die *einzige Substanz fixirt*. Die Wissenschaft nun hat jedes Moment seiner ganzen Ausführlichkeit nach gewähren zu lassen. Sie hat also zwar zu zeigen, bis wie weit die *einseitige* Fortbildung desselben gehen kann, allein sie hat darüber nicht zu vergessen, daß nur *innerhalb seiner relativen Isolirung* das Moment eine solche Geltung zu erlangen vermag. Der Fortgang seiner Entwicklung muß den *Schein* seiner Absolutheit enthüllen. Der Verlauf des Ganzen muß ihm seine Beschränkung zurückgeben und es zur Accidentalität wieder *herabsetzen*.

Was so die Wissenschaft in geordnetem Gange vollbringt, vollbringt auch die Wirklichkeit, aber in dem Durcheinander der mannigfaltigsten *Maaßverhältnisse*. Alle Möglichkeiten realisiren sich. Es kommt nun auf den Grad an, bis zu welchem sich die Realität ausdehnt, um das Einzelne als reale Erscheinung aus der Unterordnung unter das Ganze bis zu dem *Extrem* einer Verselbstständigung auswachsen zu lassen, welche sich gegen den *Wechsel*, gegen die an sich in ihrem Begriff liegende *Verschmelzung* mit anderen Momenten, gegen das *relative*

Verſchwinden negativ verhält. Dann führt, wie immer, die quantitative Differenz zu einer qualitativen Alteration. Die Erkrankungen des Selbſtgefühls, der Kampf des Selbſtbewußtſeins um ſeine Anerkennung, die Verbildung der Phantaſie, die Wuth der Begierden und Leidenſchaften, ſind in ſteter Bereitſchaft, in ſteter Möglichkeit, fixirt zu werden. Allein das ſogenannte geſunde Leben beſteht eben in der Macht, ſolche Oscillationen, ſolche Anſätze zu negiren, das Abnorme, indem es zu werden trachtet, unter ſeine affirmative Uebergewalt zurückzubringen. Der Abgrund der phyſiſchen, pſychiſchen und ethiſchen Erkrankung klafft beſtändig in uns auf. Das, was die Wiſſenſchaft mit all ihrer Schärfe bis zu ſeinem Aeußerſten verfolgt, und von welchem, wenn es als ein ſolches im Leben als Krankheit, als Irreſein, als Bosheit, der abſtracte Verſtand ſich als von einem nur Negativen abwendet, das iſt in dem Geſunden, Vernünftigen und Guten ſelbſt vorhanden — welchen Begriff der Verſtand der Speculation gewöhnlich als Leugnung des Negativen, als Identification mit dem Poſitiven, als Vereinerleiung des Guten und Böſen auslegt. Die Harmonie des erſcheinenden Daſeins kann jeden Augenblick die in ihr überwundene Disharmonie entfeſſeln. Die teufliſche Verzerrung kann ihr grauenhaftes Antlitz aus den noch eben lächelnden Zügen ſo plötzlich hervorkehren, wie aus heiterem Himmel der unvermuthete Blitzſtrahl niederzuckt.

Dank darum Hegel, daß er den Begriff des Negativen für immer zur Immanenz in der Wiſſenſchaft erhoben und es von der Begriffloſigkeit befreiet hat, als eine mit dem Poſitiven zuſammenhangloſe Ausnahme, als eine aus dem Entwicklungsgang ausgeſperrte Gruppe von Geſpenſtern dazuſtehen, für welche es kein Woher und Wohin gibt. Nur Derjenige vermag auch praktiſch ein wahrer Arzt des Leibes und der Seele zu ſein, der die Furien, welche ihm in Kranken als beſondere Exiſtenzen entgegentreten, auch in ſeinem eigenen Leben beobachtet und ſich ſelbſt an der Grenze ertappt hat, wo er ſich geſtehen mußte: noch einen Schritt weiter — und du biſt ein Wahnſinniger, oder ein Verbrecher!

Die Negation der Negation.

Bei Bachmann schon, dann bei Trendelnburg, nun bei Exner blickt oft die Verwunderung durch, daß das Negative in sich selbst die nämliche Dialektik, wie das Positive, zeige. Daß das Negative als ein Moment des dialektischen Processes gefaßt wird, gibt man noch allenfalls zu, aber daß es selbst innerhalb seines Verlaufs ebenfalls als ein Abstractes, Negatives und Concretes, als ein Schluß sich darstelle, findet man seltsam. Ich will aus dieser Verwunderung nicht die Consequenz ziehen, daß nach ihr das Negative sich als Chaos auch in der Wissenschaft zu erweisen hätte. Ich will nur bemerken, daß weder in der Logik und Metaphysik, noch in der Mechanik und Physik das Negative in dem Sinn als ein Unvernünftiges gefaßt werden kann, wie dies bei der Krankheit, dem Häßlichen und dem Bösen der Fall ist, welche concrete Formen des Negativen man bei jener Verwunderung gewöhnlich im Auge hat, wie z. B. schon Bachmann meinte, daß Vidocq die Classen der Spitzbuben gewiß nach Hegel'scher Methode müßte abhandeln können.

Man macht folgenden Schluß:

Die dialektische Methode beruht auf dem Syllogismus als der Form der Vernunft.

Das Negative ist das Unvernünftige.

Ist aber seine Darstellung dialektisch möglich, hat es in sich eine syllogistische Nothwendigkeit, so muß es auch vernünftig sein.

Es wird also der Vernunft der Form die Unvernunft des Inhalts entgegengesetzt. Die Bemerkung ist ganz richtig und sie irrt nur darin, ein Vorwurf sein zu sollen. Sie übersieht nämlich, daß das Negative in seiner Gestaltung von dem Positiven abhängig ist. Der Grund der dem Negativen immanenten schulgerechten Dialektik liegt nicht in dem Negativen als solchem, nicht darin, daß es das Unvernünftige ist, sondern darin, daß es als dieses lediglich durch die ihm vorausgesetzte Existenz der Vernunft möglich ist. Seine Entwicklung ist demnach in ihrem Gange durch die des Positiven und Vernünftigen bestimmt.

Es ist mit diesem als dessen Verkehrung identisch. Es ist sein Afterbild, wie — unter dem Vorbehalt des omne quid simile claudicat — die Thürme und Häuser einer Stadt im nachtäuschenden Wasserspiegel die Spitzen und Dächer unten und die Fundamente oben zeigen. Diese Abhängigkeit der Dialektik des Negativen innerhalb seiner selbst von der des Positiven ist der wahrste Beweis seines Nichtseinsollens. Das Vernünftige ist in dem Unvernünftigen, aber als das sich selbst entfremdete, untreu gewordene. Der Kranke ist noch gesund, das Häßliche noch schön, das Böse noch gut — wie Kant in dem von Herrn Exner selbst citirten herrlichen Aufsatz über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit, aus dem auch die junge Schelling'sche Naturphilosophie einst einige bedeutende Griffe that, so treffend zeigte. Es ist nur wieder das Vergessen des Zusammenhangs zwischen dem Positiven und Negativen, welches dem Verstand einbildet, mit jenem Vorwurf über die Speculation einen erklecklichen Triumph errungen zu haben.

Am Grellsten erscheint dieser Vorwurf in folgendem Schluß:

Nach Hegel ist das Negative ein nothwendiges Moment des Begriffs.

Die Philosophie stellt als System die Genesis des Begriffs als die Wahrheit der Wirklichkeit dar.

Folglich muß das Wirkliche das Negative in derselben Stufenfolge, wie im System, erscheinen lassen.

Daraus folgt z. B. in concreto für die Psychologie unter Anderem diese Absurdität: Das kranke Selbstgefühl, zu welchem auch der Begriff der Verrücktheit gehört, ist ein Moment des Begriffs des Selbstgefühls.

Die Wissenschaft enthält den der Realität entsprechenden Begriff des Selbstgefühls.

Folglich muß jeder Mensch in seinem Selbstgefühl einmal erkranken, also auch einmal verrückt werden.

Wenn man dies noch weiter treibt, so ergibt sich zuletzt, daß man auch somnambul gewesen sein müsse, um zum Selbstgefühl als der Negation des Traumlebens zu kommen! Denn, sagt man, die Wissenschaft hat es ja doch nur mit den noth-

wendigen Bestimmungen des Geistes zu thun. Spricht sie also von Somnambulismus nicht als von einem unglücklichen Zufall, sondern reihet sie ihn der organischen Evolution als ein Moment ein, so muß auch die Folge des Systems zum Schicksal jedes Menschen werden — soll anders die gerühmte Dialektik nicht das leerste Gerede sein.

Auf solche Deductionen ist Herr Exner stolz.

Der Wolfianismus der Hegel'schen Psychologie.

Seitdem Schelling die ihm von Cousin gemachte Schmeichelei, daß Hegel sich zu ihm, wie Wolf zu Leibnitz, verhalte, selbst wiederholte, ist diese Barbarei zu einem Axiom der gegen Hegel feindseligen Kritik geworden, das von jedem journalistischen Gamin nachgeklafft wird. Herr Exner wendet dasselbe auch auf die Hegel'sche Psychologie an! Er macht dieser sogar zum Vorwurf, Begriffe zu behandeln, welche in der Wolf'schen Psychologie auch schon vorkommen. Abgesehen davon, daß es lächerlich wäre, zu meinen, die Wolf'sche Schule — besonders wenn man Mendelssohn, Irwing, Reimarus, Tetens und Maaß zu ihr rechnet — habe von der Phantasie, der Empfindung, dem Gedächtniß u. s. f. gar keine oder nur falsche Begriffe gehabt, so bleibt für Hegel ja gerade diejenige Eigenthümlichkeit der Entwicklung bestehen, derentwegen Herr Exner ihn besonders anzugreifen für nöthig erachtet hat.

Eine Psychologie, welche sich schon auf sein Verdammungsurtheil über die Hegel'sche als eine ausgemachte Sache bezieht, die von Drobisch, scheint mir viel wahrhafter zu wolfianisiren. Herr Drobisch sieht in der Vorrede seines Buchs auf einen Platon und Aristoteles, geschweige einen Hegel, mitleidig herab. Er will eine empirische Psychologie geben, wie er sagt: „ohne Hülfe der Metaphysik und der Philosophie, ohne Zuziehung der Mathematik." Obwohl er, seiner Versicherung nach, von besonderen Seelenvermögen nichts wissen will und auch Wolf deshalb sehr tadelt, so fällt doch bei seiner Behandlung das ganze Leben des

Geistes in lauter Stücke auseinander. Nur die dialektische Methode ist im Stande, die Einheit in den Unterschied, den Unterschied in die Einheit ohne Zersplitterung, ohne Atomisirung, zu entfalten, während Drobisch als der Erzähler auftritt, der uns von den Vorstellungen, von den Gefühlen, von den erklärenden Grundansichten unterhält. Er nennt seine, auf Autopsie beruhende Methode eine naturwissenschaftliche und sich selbst als den, welcher sie zum erstenmal anwende. Es ist freilich seltsam genug, den Geist als ein Object der Naturlehre behandelt zu finden, welche Ansicht auch Herr Exner theilt. Worin soll nun das Naturwissenschaftliche der Methode bestehen? Etwa darin, daß Herr Drobisch sich bei der Beschreibung der Sinne genauer auf das Physiologische eingelassen, Johannes Müller einigemal citirt und §. 45 bei Betrachtung eines Petschafts durch eine umkehrende Oculairröhre eine Gesichtstäuschung psychologisch erklärt hat? Oder soll das Naturwissenschaftliche in der Zufälligkeit liegen, mit welcher von einem Gegenstande zum andern fortgegangen wird? Oder in dem bequem und geschmackvoll erzählenden Ton? Worin sonst das Neue liegen soll, ist, wenn man zumal an Herbart's Lehrbuch der Psychologie denkt, auch schwer einzusehen. Aber halt! Da sehe ich eben S. 275 die Behauptung, daß die Vernunft keine Eigenschaft des Geistes oder Gemüths, nur der Seele sei. „Das allgemeinste psychische Gattungskennzeichen des Menschen ist die Vernunft. Durch sie unterscheidet er sich vom unvernünftigen Thier. Der Sinnlichkeit in ihm wird sie entgegengesetzt, aber weder dem Geist noch dem Gemüth als Eigenschaft beigelegt, nur der Seele." — Nicht wahr, Herr Exner, das ist vielleicht auch Ihnen neu?

Die Virtuosität des Mißverstehens.

Herr Exner hat eine bewunderungswürdige Fertigkeit, die Speculation so zu verstehen, wie sie nicht verstanden sein will. Ich habe schon oben gezeigt, daß derselbe von seinem Standpunct

des zäheſten, abſtracteſten Verſtandes aus dies gar nicht anders kann. Dennoch wird es mir erlaubt ſein, gegen einige der ſeltſamen Beſchuldigungen mich zu verantworten, welche Herr Exner durch jene Kunſt des Mißverſtehens mir aufzubürden gewußt hat.

Ich ſage, daß das Bewußtſein, welches vom Beobachten zum Erfahren fortſchreitet, vom Einzelnen anfängt und mit dem Allgemeinen endet, daß aber, mit dem Erreichen dieſes Endes, die Einſicht des Bewußtſeins ſich in Anſehung des Verhältniſſes des Einzelnen und Allgemeinen umkehre. Nämlich für es ſelbſt, für ſeine Bildung, habe ſich zwar das Erfaſſen des Einzelnen als der Grund gezeigt, aus welchem es das Allgemeine als Folge für ſich abgeleitet habe. Nun aber angelangt bei dieſem, ſehe es ein, daß an ſich der Grund des Einzelnen vielmehr das Allgemeine ſei, welches im Einzelnen, als ſeinen Exemplaren, ſich nur wiederholt. So viel ich weiß, beruht die Macht der Erfahrung in der Gewißheit, daß das Einzelne zwar die Vermittelung der Erkenntniß, das Allgemeine aber die in dem Einzelnen ſich darſtellende Nothwendigkeit iſt. Der Erfahrene rechnet ſtets auf dieſe. Sie iſt ihm der Grund dafür, daß es im Einzelnen ſo und nicht anders ſein wird. Bevor aber dieſe Gewißheit erlangt worden, hat das Bewußtſein es mit dem Einzelnen und ſeiner Vergleichung zu thun. Was macht Herr Exner hieraus? Er meint, ob man wohl ſagen werde:

„Die Röthe, dieſe allgemeine Eigenſchaft der Centifolien, ſei der Grund, weshalb eine vor ihm, dem Nichthegelianer, ſtehende Roſe gerade vierzig Blätter habe? Pflegt ihnen (den Nichthegelianern), wenn ſich ein neues Geſetz an einem Körper, eine neue Kraft für chemiſche Wirkungen entdeckt, der Körper plötzlich vom Arbeitstiſche hinwegzuſchwinden und an ihrem Geiſt als ein neuer Zuwachs zum Vorſchein zu kommen?“

Es iſt unſäglich, mit welcher Luſt Herr Exner ſich in ſolchen Plattheiten, in ſo plumpen Einfällen, die für burlesken Witz gelten ſollen, behagt, um nicht daran zu zweifeln, daß ſie vorzüglich es ſind, welche ihm die Gunſt und Scheinüberzeugung des großen Publicums ſichern. So herrſcht er mich, weil ich die

Modification der Gewohnheit nur in die active und passive unterscheide, gewaltig an: „wohin ich wohl jene Gewohnheiten rechne, die nicht selten vorkommen, und sorgsamen Gouvernanten Angst genug machen, z. B. immer die Nase zu rümpfen oder die Zähne zu flotschen? Ist es Geschicklichkeit oder Abhärtung?"

Aus Menschenliebe, damit die armen Gouvernanten in Böhmen wissen, woran sie mit Hegel sind, erkläre ich hiermit auf das Feierlichste, daß ich obgenannte Manieren, die ihnen so viel Angst machen, für Geschicklichkeiten halte und daß ihre Zöglinge, wenn sie denselben in solchem Unfug nicht gehörig steuren, sich bis zu Grimassiers ausbilden können.

Wenn ich sage, daß der Sclav in dem Herrn das in sich selbstständige, von der Furcht vor dem Tode unabhängige Selbstbewußtsein anschaue, welches er gegen ihn zu behaupten unterließ; wenn ich dann zeige, wie der Sclav doch der Natur gegenüber durch ihre Bearbeitung sich als in sich frei und selbstbewußt erfahre und theils durch seine Bildung, theils durch Empörung seine Knechtschaft aufhebe und damit sein Selbstbewußtsein, seinem Begriff gemäß, realisire, so macht Herr Exner daraus, daß ich die Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins Selbstlosigkeit nenne, eine Selbstbewußtlosigkeit der Sclaven, wirft mir die Unterschiebung des Kantischen Begriffs der Menschenwürde unter den Begriff des Selbstbewußtseins vor und fragt: „Glaubt der Verfasser im Ernst, Sclaven haben kein Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinn? Glaubt er wirklich, die Nordamerikanischen oder andere Sclavenbesitzer halten ihre Sclaven für Affen, für Nichtmenschen, für Wesen ohne Selbstbewußtsein? Dann würden sie wahrscheinlich das Unterrichten derselben nicht bestrafen. Vermag er aus dem ganzen Gebiet der Geschichte ein einziges Beispiel einer Sclaverei in seinem Sinne anzuführen?"

In meinem Sinn? Leider nur zu viel! In dem eigentlichen Sinn, den mir Herr Exner unterlegt, nein. Für Thiere haben die Herrn die Sclaven nicht gehalten, aber theils nur für wenig besser, theils sogar für noch geringer. Diese Be-

hauptung will ich ihm ſcheffelweis mit Thatſachen beſtätigen, bis zur neueſten Zeit hin, wenn er es wünſcht, auch mit Belägen aus Oeſterreich, denn die Zahl der Adligen, welche ſich für eine ſpecifiſch edlere, höhere Menſchengattung halten und nächſt ſich ihren Reitpferden und Jagdhunden mehr Verſtand und Gefühl, als dem gemeinen Haufen der Nichtadligen zuerkennen, iſt nach groß genug. Und dann ſage doch Herr Exner, weshalb das Römiſche Recht den Sclaven als res behandelt?

Der Begriff des Gefühls.

Der Begriff des Gefühls iſt, wie Herr Exner ſelbſt S. 13 bemerkt, von jeher das Kreuz der Pſychologen geweſen. Nach Hegel iſt das Fühlen kein beſonderes Vermögen des Geiſtes, nur eine ſeiner Formen, in welcher er an ſich eben ſo als ganzer gegenwärtig iſt, wie in jeder anderen. Hegel nennt die unmittelbare Beſtimmtheit des Geiſtes Gefühl. Es tritt daher in jeder Sphäre der Entwicklung von Neuem auf als Empfindung, als Selbſtgefühl, als ſinnliche Gewißheit, als theoretiſches und praktiſches Gefühl. Das Gefühl als Taſtſinn sensu strictiori iſt ein Moment der äußeren Empfindung. Nach meiner Meinung iſt es nun Hegel mehr als anderen Pſychologen gelungen, die verſchiedenen Beſtimmungen des Begriffs Gefühl mit den übrigen Thätigkeiten des Geiſtes in Zuſammenhang zu bringen, ſo daß bei ihm erhellt, auf welche Weiſe das Fühlen des Geiſtes ſchon an ſich Denken, das Denken aber das auch für ſich ſeiende Fühlen iſt. Keine Pſychologie wird ſo leicht das Verhältniß ganz überſehen können, in welchem das Fühlen zum Vorſtellen und zum Wollen ſteht, aber, außer bei Hegel, finde ich das Schwanken zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Element nicht aufgehoben; bald iſt es die dunkle Vorſtellung, bald, praktiſch-äſthetiſch, das unmittelbare Setzen von Luſt und Unluſt. Ich habe die Definitionen des Gefühls in anderen Pſychologieen mit den Hegel'ſchen Beſtimmungen vergli-

chen, allein durch dieſe Vergleichung Hegel nur immer mehr ſchätzen gelernt. Was bei Andern ein unbeſtimmtes Taſten, eine Begriffsemeute, ein Phraſenauskehricht, eine velleitas cognoscendi, eine halb abſichtliche Laxität des Ausdrucks, das iſt bei ihm entſchieden und unzweideutig. Ich ſetze zum Vergleich aus einem der pſychologiſchen Lehrbücher, dem erſten, beſten, die Beſtimmung des Gefühls her, z. B. aus der Scheidler'ſchen Pſychologie, Darmſtadt 1833, 2te Aufl. S. 436:

„Begriff: Gefühl iſt diejenige Geiſtesthätigkeit, in welcher das, durch Erkenntniß angeregte, unmittelbare Bewußtſein der Seele von ihrem eigenen gegenwärtigen Zuſtande unter der, durch die Angemeſſenheit derſelben zum Lebenszweck überhaupt beſtimmten Form des Angenehmen und Unangenehmen vorherrſchend erſcheint; oder: das Selbſtbewußtſein des geiſtigen Lebens ſelbſt, in deſſen inneren Beſtimmungen, ſofern dieſe durch das Intereſſe an Werth oder Unwerth, mit Wohlgefallen oder Mißfallen in's Bewußtſein treten. Weſentlich iſt dem Gefühl die Subjectivität und zwar inſofern, als dieſe Richtung auf das eigene Daſein unter jener Form von Luſt und Unluſt erſcheint; daher es auch als ſubjective Empfindung der objectiven Sinnesempfindung (Sinnesanſchauung, Wahrnehmung) entgegengeſetzt wird und weſentlich von dem ſogenannten inneren Sinn verſchieden iſt.“ Dieſer Definition folgt dann die Eintheilung der Gefühle in Sinnen-, Phantaſie-, Verſtandes- und Vernunftgefühle.

Bei dieſer zarten Materie wirft ſich nun Herr Exner Fragen als von mir unbeantwortet auf, die vollkommen beantwortet ſind. Ich ſage, daß die innere Empfindung durch die ſpontane Thätigkeit des Geiſtes erregt werde. Herr Exner fragt S. 12: „Das Erregende iſt hier der Geiſt, was iſt das Erregte? Es iſt nicht auszufinden.“ Statt deſſen iſt ſehr klar zu leſen, daß 1) der Geiſt hier der zuerſt ſich ſelbſt 2) der ſeinen Organismus erregende iſt, inſofern jede urſprünglich dem Geiſt als ſolchem angehörige Thätigkeit, da ſie ohne Nervenbewegung unmöglich iſt, ſich ſofort verleiblichen muß.

S. 14 hält sich Herr Exner über die Behauptung auf, daß jede Empfindung als eine in der Zeit entstehende Veränderung auch in ihr vergehe, daß aber dies Vergehen nur relativ sei und vielmehr jede Empfindung, nachdem sie in der unmittelbaren Realität der Existenz verschwunden, in der Idealität des Subjects als ein Moment seiner Erfüllung fortdauere. Diese Fortdauer ist ganz unabhängig von dem Act des ausdrücklichen sich Wiederbewußtwerdens einer Empfindung. Herr Exner, der sonst aus der Psychologie so gern für die Pädagogik Nutzen zieht, hätte hier seinen hofmeisterlichen Durst recht an der Wichtigkeit befriedigen können, mit welcher ich die Natur der Empfindungen hervorhebe, die stillen Mächte unseres Lebens auszumachen und daher ihrem Inhalt nach schlechthin nicht gleichgültig zu sein. Herr Exner nimmt die Unvergänglichkeit in dem Sinn, daß ich dasselbe Gefühl (ja, er schiebt sogar den Begriff der Ueberzeugung unter) beständig actu gegenwärtig haben könnte; er fragt: „Wie viele Gefühle und Ueberzeugungen, welche doch auch Momente des Geistes sind, hat ein Kind, welche, wenn sie einmal zerstört sind, der Mann nie mehr in sich hervorzubringen vermag." Gewiß nicht. Aber dieser Mann bin ich nur, insofern ich als Kind gerade diese und keine andern Gefühle gehabt habe. Alle von mir als Kind durchlaufenen Gefühle existiren für alle Ewigkeit in mir, aber ideell, in die substantielle Einfachheit meines Selbstes versunken. Mein empirisches Selbst ist der actuelle Inbegriff meiner ganzen Vergangenheit. In dieser Continuität des Lebens liegt die concrete Einzigkeit jedes Menschen.

Bei dem Begriff des Selbstgefühls denkt Herr Exner nur an die Emphase des Egoismus. Ich behaupte, daß die Gesundheit des Selbstgefühls den Wechsel von Zerstreuung und Vertiefung fordern (eine von Herbart in seiner Pädagogik vortrefflich auseinandergesetzte Nothwendigkeit). Herr Exner meint, Zerstreuung und Vertiefung seien Arten des Selbstgefühls und trennt daher dies von ihnen. S. 20: „Ein Historiker kann stundenlang über einen Zustand des alten Roms nachdenken und kann in voller Freiheit des Geistes auf verwandte

Zuſtände der Vergangenheit und Gegenwart übergehen, ſie mit jenen vergleichen und die gewonnenen Reſultate auf die Zukunft übertragen, ohne bei allem dem ein einziges Mal an ſich ſelbſt zu denken, ſich ſelbſt zu fühlen. Vielmehr, wenn ein Geräuſch von Außen, oder die Empfindung des Hungers, oder die Bemerkung, daß ſein Gedächtniß ihn irgendwo verlaſſe, ihn an ſich ſelbſt erinnert, fühlt er ſich geſtört und iſt häufig unzufrieden. Jenes Forſchen iſt ein vollkommen geſunder Zuſtand, er iſt aber keine Art des Selbſtgefühls."

Ich brauche wohl dies glorioſe Beiſpiel nicht zu zerlegen, um nachzuweiſen, daß es meine Behauptungen nicht widerlegt, ſondern unterſtützt und beſtätige mit Vergnügen, daß Herrn Exner's Römiſcher Hiſtoriker, wenn er ſich in einen Zuſtand des alten Roms vertieft und ſich dann in Vergleichungen deſſelben mit anderen Zuſtänden bis in die Zukunft hin zerſtreuet, auch nach meinem beſchränkten Verſtande ſich vollkommen geſund befindet.

S. 28 beliebt es Herrn Exner meine Auseinanderſetzung vom Verhältniß des Subjects als des begehrenden zur Objectivität einen Knäuel von Unſinn zu nennen. Er empört ſich darüber, daß das Lebendige an ſich die Gewalt über das ihm als ſein Mittel gegenüberſtehende Object haben ſoll. Es iſt aber ſo und bevor Herr Exner nicht darthut, daß es anders iſt, muß es ſein Bewenden dabei behalten. Weil das Höhere das Niedere an ſich in ſich ſchließt, fühlt es ſich, noch bevor es ſeine Uebergewalt an demſelben etwa realiſirt, im Voraus als die Macht deſſelben. Es anticipirt die Widerſtandloſigkeit des Niederen gegen ſich. Es kommen hierbei allerdings Täuſchungen vor, welche der Erfahrung des Bewußtſeins, der Schule der Bildung angehören, aber an und für ſich iſt es völlig wahr, daß der Menſch die Nichtigkeit von Allem gegen ſich ſetzt, was nicht, wie Er, ein Selbſt für ſich iſt und als ein ſolches ſich ihm geltend machen kann. Das Genießen beſteht in der Aufhebung der Spannung, welche zwiſchen dem begehrten Gegenſtande und dem begehrenden Selbſt ſo lange exiſtirt, als es nicht durch die Negation des Objects ſich die reale Gewißheit ſeiner Macht über daſſelbe gegeben hat. Herr Exner ſagt: „Das

Genuß iſt keine Negation des Objects. Wird eine Speiſe, der erſehnte Anblick eines Gemäldes genoſſen, ſo *bleiben* Speiſe und Bild für den Geiſt nach wie vor dem Genuß ein Aeußeres; ſie werden weder zu Nichts, noch ein Beſtandſtück der Seele. So ſagt die Erfahrung laut genug und nur ein ſehr verworrenes Denken kann ihr widerſprechen."

Nein, alle Erfahrung widerſpricht der des Herrn Exner und und wenn er ſie noch ſo laut ſchreien ließe.

Wie, wenn ich eine Speiſe genieße, negire ich ſie nicht?

Wie, wenn ich ein Gemälde ſchaue, negiren meine Augen nicht daſſelbe, um es, durch die Vermittelung des Sehnerven, für mein Bewußtſein zu poniren? Sagt nicht ſelbſt die ſprachliche Redensart: etwas mit den Augen *verſchlingen*?

Wenn ich eine Speiſe, die meine Begierde erregt, eſſe, ſo bleibt ſie nach Herrn Exner ſeinem Geiſt ein *Aeußeres*. Dann folgere ich, hat er ſie auch gar nicht begehrt, gar nicht mit menſchlichem Sinne verzehrt. Sonſt müßte er doch wiſſen, wie ſie ihm ſchmeckt. Oder gehört ſeine Zunge nicht ſeinem Geiſt? Sonſt muß doch ſein Geiſt dem Leibe ſogar „in den Eilwagen" folgen, ſoll hier auf einmal die holde Eintracht fehlen?

Und das Gemälde negiren meine Augen freilich nicht materiell, es von der Wand verſchwinden zu machen, aber, wie die Natur des Geſichtsſinnes es heiſcht, ideell. Und mit ſolchem Erfaſſen wird es wirklich zu einem Beſtandſtück in mir — und nur in dieſem Augenblick ſehe ich ganz deutlich mehre Bilder aus dem Prager Univerſitätsgebäude vor den Augen meines Geiſtes aufſteigen, welche ich als *Beſtandſtücke* deſſelben von dort mit hinweggenommen habe. *Nehmen*, wenn auch blos mit den Augen, iſt doch wohl eine *Negation*?

Die Unheilbarkeit der Seelenkrankheiten.

Herr Exner referirt, ich solle gesagt haben: „einige Seelenkrankheiten sind heilbar, andere nicht.“ Zu diesem Referat fügt er hinzu, so geselle sich bei mir schön zur Trivialität die Leichtfertigkeit.

Hätte ich weiter nichts über die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten gesagt, dürfte mein Kritiker sich vielleicht so über mich auslassen. Da dies nicht der Fall ist, so bereitet er sich seinen Triumph über mich nur durch leichtfertige Verschweigung.

Die Möglichkeit der Heilung finde ich darin, daß durch die Erkrankung der Geist nicht als solcher, als totaler negirt wird. Sonst wäre er gar nicht krank, sondern vernichtet. Krank ist er nur partiell. Die Negation in ihm hat an ihm selbst noch ihre Negation. Insofern der Blödsinnige, wenn auch noch so kümmerlich, zu sprechen und die Sprache Anderer zu verstehen vermag, beweis't er noch seine an sich existirende Geistigkeit. Insofern der Verrückte innerhalb seiner fixen Vorstellung logische Consequenz und außerhalb derselben ein eben so gescheutes Urtheil, als Andere, zu zeigen vermag, beweis't er noch seine an sich existirende Vernünftigkeit, die Secunda Petri. Insofern endlich der Wahnsinnige aus dem Chaos seiner sich gegenseitig vernichtenden Vorstellungen und Gefühle in intermittirende Perioden zurückkommt, insofern er oft die Ausbrüche seiner geistig-leiblichen Selbstauflösung vorherzumerken, mithin seine Raserei von seinem besonnenen Zustand zu unterscheiden vermag, beweis't er seine noch an sich existirende Freiheit.

Diese Voraussetzung müssen wir auch bei den für uns Unheilbaren machen, die doch immer nur Thiere zu sein scheinen, es nicht sind. Unheilbarkeit ist mithin ein relativer Begriff. Das Urtheil der Unheilbarkeit kann von uns in Ansehung unserer Behandlung oft als ein ganz gewisses ausgesprochen werden, allein mit jenem Vorbehalt, ähnlich, wie Aerzte das Sterben oft für unvermeidlich erklären, und doch zugleich erinnern, daß dies Urtheil nicht apodiktisch sei, weil die Krisen

oft die Form des Todeskampfes annehmen. Damerow erwähnt das intereſſante Factum, wie die Irren ſich meiſt auf's Aeußerſte dagegen ſträuben, in die Claſſe der Unheilbaren verſetzt zu werden.

Wenn mein Gegner mich aber verſpottet, weil ich für die Aetiologie der Seelenkrankheiten weder abſtracter Materialiſt, noch abſtracter Spiritualiſt bin, ſondern die reale Möglichkeit des Anfangs, der primitiven Begründung der Seelenkrankheiten theils im Organismus, theils in der Intelligenz finde, ſo möchte ich wohl wiſſen, was daran ſo Unwiſſenſchaftliches ſein ſoll. Die Entwicklung jedes ſolchen Anfangs führt dann nothwendig das Mitleiden des entgegengeſetzten Elements herbei, wie durch den im Capitel vom Begriff der Empfindung auseinandergeſetzten Proceß der Verleiblichung des Geiſtigen, der Vergeiſtung des Leiblichen erhellt.

Auf dem Felde der politiſchen That donnert uns der Dichter zu:

Sprich wie ein Mann, für oder wider. Nur die Parole: Sclave oder frei!

Auf dem Gebiet des Denkens herrſcht dagegen die Vermittlung und das Extrem, wenn es nicht nur polemiſch, ſondern an und für ſich wahr ſein ſoll, iſt ein Irrthum. Die Leidenſchaftloſigkeit der Wiſſenſchaft muß ſich vor der Verketzerung nicht fürchten, der Entſchiedenheit der Schärfe zu entbehren. Ihre Schärfe iſt ein zweiſchneidig Schwert. Sie muß vom

Weder — Noch durch das
Entweder — Oder zum
Sowohl — Als auch

Schritt vor Schritt vorwärtsgehen und nur vor der Schlaffheit des ledernen Auch, Auch ſich in Acht nehmen, deſſen bequeme Redſeligkeit freilich kein Kopfzerbrechen koſtet.

Die Physiognomik und Phrenologie.

Den Tadel der vornehmen und doch so leidigen Justemilieutaktik macht mir Exner auch bei der Physiognomik und Kraniologie. Ich kann mich von der Rechtmäßigkeit dieses Tadels nicht überzeugen.

Die Symbolik des Antlitzes und des Schädels hat in Allem, was die natürliche Anlage des Menschen betrifft, vollkommen Recht. Dies Recht hatte ich gegen eine gewisse Säuerlichkeit festzuhalten, die Hegel bei diesen Materien aus der Periode der Excentricitäten der Gall'schen Epoche her anklebte. Aber von dieser Anlage ist nun zu unterscheiden, was der Geist durch die Machtvollkommenheit seiner Freiheit im buntem Wechsellauf des Geschicks aus sich macht. Für diesen Punct gilt Hegel's Polemik.

Hätte die Phrenologie unbedingt auch für das Denken und Wollen, nicht blos für die Individualität der specifischen Begabtheit Recht, so wäre alle Zurechnung null und nichtig. Das möge auch mein juristischer Freund Dorguth bedenken, wenn er in seinem Sendschreiben an mich und in anderen Schriften mich wegen meines „Abergaubens" an die Idealität und an den Geist verspottet und die Philosophie lediglich in die Physiologie setzt.

Der Geist aber kann sich nicht nur gegen seine Natürlichkeit, er kann sich auch gegen seine eigene Geschichte negativ verhalten. Er vermag dann, was kein Thier vermag, seine Physiognomie relativ sogar umzubilden und zwar nach dem Lichtenbergischen Axiom, daß Tugend verschönt, Laster verhäßlicht.

Die heiligste Lehre des Christenthums, die Lehre von der Wiedergeburt, würde durch die Phrenologie, sofern sie auch auf das Denken und Wollen als solches ausgedehnt werden sollte, vernichtet. Blinder Fatalismus wäre ihre Consequenz. Wenn Aerzte, wie der edle Lauvergon am Bagno in Toulon, der Phrenologie huldigen und religiös bleiben, so ist das eine glück-

liche Inconsequenz. Herr Noël zeichnet uns z. B. in Nr. 16 seines Schädelmusters den Gewissensknorren. Wenn nun Jemand denselben sehr klein empfangen hat, was kann denn er für seine Gewissenlosigkeit?

Der Universalismus des vernünftigen Selbstbewußtseins.

Herr Michelet hat dem Hegel'schen System die Wunde geschlagen, die Phänomenologie des Geistes auszustoßen und die besonderen Begriffe derselben in den alten Rubriken eines Erkenntniß- und Begehrungsvermögens unterzustopfen. Herr Erner ist daher in diesem Punct sehr mit ihm zufrieden. Michelet will auch aus Collegienheften ähnlichen Verrath sinnende Aeußerungen Hegel's selbst mittheilen. Ich habe es hier also mit einem der schwierigsten Puncte zu thun, will aber kurz sein, da nur Kürze oder, wozu in diesem Buch nicht der Ort, erschöpfende Weitläufigkeit hier helfen können. Hegels Meinung scheint mir folgende zu sein:

Das Bewußtsein überhaupt ist das Unterscheiden des Ichs von dem, was es nicht ist, die reine Beziehung. Nicht ist es aber Alles, was ihm als ein Anderes, mithin als ein Object sich darstellt.

Allein als Object stellt sich ihm nicht nur das außer ihm Seiende, wozu auch der eigene Körper gehört, sondern auch das Bewußtsein selbst dar. Es ist in seiner Reflexion Reflexion in sich.

Und abermals stellt sich ihm nicht nur in ihm es sich, das eigene Ich, dar, sondern auch das Selbst, insofern es außer ihm als ein anderes für sich seiendes existirt. Das Object ist hier folglich das Subject, aber als ein reell anderes. In dem Subjectsein, in dem sich als Ich Wissen, sind die vielen Subjecte an sich identisch. Als abstractes Selbst sind sie von einander nicht verschieden. Erkennen sie dies und erkennen

ſie dieſe Gleichheit an, ſo ſind ſie darin Ein Selbſt (eine Einheit, welche der Exner'ſche Verſtand als das numerative Eins mißverſteht und ſich nun darob höchlich verwundert).

Allein das Selbſt iſt nicht nur der Begriff ſeiner ſelbſt. Die Reflexion des Ich in ſeine Reflexion iſt leer. Nur die Natur einerſeits, nur die theoretiſche und praktiſche Vernunft anderſeits ſind ſeine concrete Erfüllung. Das Selbſtbewußtſein, welches in ſeinem naturfreien Begriff diejenige ideelle ſeinem Selbſtbegriff homogene Allgemeinheit erkennt, welche nicht nur ſeine eigene, ſondern zugleich die der Objectivität iſt, erkennt die Vernunft als die Wahrheit ſeines abſtracten Selbſtbegriffs. In ihrer abſtracten Idealität für ſich, als reiner Begriff, iſt die Vernunft das neutrale Element des Univerſums; in ihrer concreten Realität, als an anderem Inhalt erſcheinende Actualiſirung, iſt ſie allem Natürlichen und Geiſtigen als deſſen allgemeine Form immanent. Erfaßt das Subject dieſen Begriff (was keineswegs in der ſpeculativen Weiſe zu geſchehen braucht), ſo hebt es mit ihm alle Getrenntheit zwiſchen ſeinem Weſen und dem Weſen der Objectivität auf. Es hat dann die Gewißheit, daß die Objectivität wie die Subjectivität in der Nothwendigkeit der Vernunft identiſch ſind.

Dieſe Entwicklung iſt in ſich ſo conſequent und verläuft ſich ſo ſtreng an dem einfachen Gegenſatz von Subject und Object, daß die Verwerfung ihrer Selbſtſtändigkeit eben ſo viel iſt, als ein Ignoriren davon, daß ein Fichte gelebt und die Wiſſenſchaftslehre geſchaffen hat. In der Vorausſetzung der Vernunft leben wir Alle. Ohne ſie würden wir das Objective der Natur und Menſchenwelt uns als ein ſeltſames, ungeheuerliches Chaos gegenüber haben, deſſen Phänomene uns von einer Angſt zur andern fortſcheuchen würden. So aber, ſeiner ſelbſt wie der Welt kraft der Vernunft ſicher, ſagt der Naturforſcher: ich weiß, ich kann in der Natur nichts als Vernunft entdecken; was in meiner Erfahrung dieſer Annahme widerſpricht, muß ſich als ein Schein und in einem nur noch nicht aufgefundenen Zuſammenhang weiterhin als vernünftig ausweiſen. Daſſelbe ſagt der Geſchichtforſcher und jeder Reiſende, der zu ihm noch gänzlich

unbekannten Völkern kommt, wirft hiermit ſichern Ankergrund. Dieſe Geſtalt des Bewußtſeins iſt von Seiten der Entgegenſetzung der Sub- und Objectivität die höchſt mögliche. Sie iſt die abſolute Verſöhnung des Selbſtbewußtſeins mit ſich und der geſammten Objectivität. Dies bedenkend, rufe ich aus: „Es liegt das Ungeheure in dieſem Standpunct, daß das Subject zur Welt ſagt: Du biſt mein!“

Und was ſagt Herr Exner zu dieſem eben ſo einfachen als nothwendigen und erhabenen Begriff, welcher der Platoniſchen Anamneſe, dem Ariſtoteliſchen Nus, der Leibnitz'ſchen Monade, der Kant'ſchen Möglichkeit der Erfahrung und dem Fichte'ſchen Ich zu Grunde liegt, was ſagt er dazu:

„Wir wünſchen Glück zu dieſem Reſultate! Möge nur der Mann auf dem ungeheueren Standpuncte, wenn er morgen Hunger hat, auch was zum Eſſen haben, ſonſt könnte er aus ſeiner Höhe leicht einen ungeheueren Fall thun.“

Hier fällt Herrn Exner's flauwitzige Trivialität bis zur Gemeinheit herunter. Und nicht unterſcheidend zwiſchen dem Begriff der allgemeinen Vernünftigkeit und zwiſchen dem Begriff der beſonderen Realiſirung der Vernunft, nimmt er weiter ungeheuren Anſtoß daran, daß ich ſage, es könne nichts exiſtiren, was dem vernünftigen Selbſtbewußtſein zu widerſprechen vermöchte. Dem Zuſammenhang nach will ich damit natürlich nur ſagen, daß die Vernunft in mir und die Vernunft außer mir dieſelbe Vernunft und daß die Vernunft die Macht der Welt iſt. Nicht will ich damit ſagen, daß nicht das Einzelne für ſich unvernünftig ſein, der Vernunft widerſprechen könne. Allein indem es der Vernunft widerſpricht, hat es doch an derſelben ſein Maaß und begreife ich es folglich in ſeinem alogiſchen Unweſen doch gerade wieder nur durch die Vernunft. Indem ich aber ſage, daß ich als vernünftig mich mit der Welt in Harmonie weiß und ſie in dieſem Sinne mein nenne, iſt es wohl ſehr unvernünftig, wenn Herr Exner mir höhniſch zuruft: „Eröffne er uns alſo, wie es ſich mit dem Erdmagnetismus eigentlich verhält, welche fortſchreitende Bewegung unſere Sonne hat, was für Länder es am Südpol gibt und was ſonſt den Wißbegierigen plagt.“

Die Association der Vorstellungen.

Hegel versteht unter Idee das Unbedingte sowohl des Begriffs als der Realität; unter Vorstellung aber die im vorstellenden Geist existirende ideelle Darstellung einer gehabten Anschauung. Unter Gesetz versteht er das in der Mannigfaltigkeit der Erscheinung sich gleich bleibende Wesen.

Hegel leugnet nun keineswegs die Verbindung von Vorstellungen; er leugnet nicht, daß eine solche Verbindung in der individuellen Bildung des Subjectes, im besondern Inhalt der Vorstellungen und in der formal logischen Beziehung eine relative Nothwendigkeit habe. Allein er verwirft den aus dem Sprachgebrauch der Romanischen Völker stammenden Ausdruck Ideenassociation als zu viel für sich in Anspruch nehmend, da man mit ihm nicht Ideen, nur Vorstellungen meint. Und eben so verwirft er den Ausdruck eines Gesetzes für die Verknüpfung von Vorstellungen, insofern man damit die absolut nothwendige Verkettung der Vorstellungen im individuellen Bewußtsein meint. Diese Bestimmungen erläuternd sage ich daher ausdrücklich, daß nur die Wissenschaft in ihrer Systematik die Form sei, in welcher freilich nicht Vorstellungen, sondern Gedanken und Begriffe mit absoluter Nothwendigkeit sich auseinander erzeugen. Insofern ich mich als Vorstellender verhalte, sind die Vorstellungen als solche meinem Ich gegenüber schlechthin bestimmbar. Das vorstellende Subject ist die Macht, seine Vorstellungen absolut willkürlich zu einander zu gesellen. Alle schöpferische Thätigkeit der Phantasie ist durch die Möglichkeit des Sprunges im Vorstellen bedingt. Bei der Analyse wird allerdings subjectiv sich jedesmal die Geschichte der Vorstellung in meinem Bewußtsein so wie objectiv irgend eine der logischen Kategorieen als die abstracte Form der Beziehung herausstellen: aber weder jenes Moment der individuellen Bildung noch dies formale Element der Syntheſe sind als solche die Ursache gewesen, gerade so und nicht anders zu verknüpfen. Diese Freiheit stimmt mit der Erfahrung durchaus überein. Ohne sie würden unsere Vorstellungen unsere Tyrannen sein. Herr

Exner, der ſich nicht in den Gedanken einer zufälligen Nothwendigkeit finden kann, gibt verblümt zu verſtehen, daß die Hegel'ſche Lehre nur von der Faſelei oder Gedankenerſtarrung des Irren gelten könne. Gerade das Gegentheil iſt der Fall, denn der Irre entbehrt eben der freien Gewalt über ſeine Vorſtellungen. Er kann ihnen keine Richtung mehr geben, ſie nehmen ſie ſich. Sie thun ihm Zwang an. Sie aſſociiren ſich; er jedoch iſt paſſiv gegen ihre Thätigkeit und vermag ihre Selbſtgruppirung nicht mehr zu beherrſchen — die grauenhafteſte Carricatur der Wiſſenſchaft, welche der objectiven Nothwendigkeit des ſich ſelbſt in ſich beſtimmenden Begriffs die ſubjective Freiheit des Denkenden vereint.

Mit poſſirlicher Angſt nennt Herr Exner die „transcendentale Freiheit aller Reproduction einen in der Geſchichte unſerer Wiſſenſchaft beiſpielloſen Gedanken; deſſen Annahme vielleicht jeden möglichen Gedankenkreis zertrümmern würde." Und welch' ein Unglück, wenn dieſe Freiheit vielleicht gar in den ruhigen Zirkel der Vorſtellungen eines Exner einbräche! Muß ſich derſelbe nicht, da er zwiſchen Vorſtellen und Denken keinen Unterſchied macht, auf dem Begriff dieſes Unterſchiedes aber aller Streit über die ſogenannte Ideenaſſociation beruht, recht nach der Wolff'ſchen Philoſophie ſehnen? Muß er nicht die Vorſtellungsarchitektur der Herbart'ſchen Pſychologie für das Höchſte in der Pſychologie halten? Muß er nicht ein Feind alles Spiels der Vorſtellungen ſein? Da Herr Exner es liebt, die Hegel'ſche Pſychologie durch Vergleichung mit der Wolff'ſchen und Herbart'ſchen herabzudrücken, ſo will ich mir doch das Vergnügen machen, aus der verbeſſerten Auflage eines im vorigen Jahrhundert erſchienenen Buches eine Stelle mit der Anfrage herzuſetzen, ob dieſelbe nicht auch von einem heutigen Herbartianer hätte geſchrieben ſein können?: „Wenn zu der geſelligen Vorſtellung A die Totalvorſtellungen b c d gehören; ſo wird, wie ſchon erinnert iſt, von den letzteren öfter gar keine erweckt, ſondern die zunächſt erweckte n kann zu einer andern Totalvorſtellung, l m n gehören. Dieſer Fall aber würde vermöge des höchſten Aſſociationsgeſetzes unmöglich ſein, wenn er nicht auf folgende Art begreiflich wäre.

Eine von den zu A gehörigen Partialvorstellungen, etwa c, ist zugleich mit der zunächst erweckten n ein Glied einer dritten Totalvorstellung: c n o. Alsdann kann die Einbildungskraft von A, durch die Vermittelung von c, zu n übergehen. Auf diese Art allein ist es möglich, daß sich n mit A verbinde. Weil aber c, der Voraussetzung zufolge, nicht erweckt wird, so muß diese Vorstellung in der Seele dunkel bleiben oder gar nicht zum Bewußtsein gelangen."

Die moralische Insinuation.

Es ist immerhin traurig, daß bei philosophischen Streitigkeiten der Vorwurf selten auszubleiben pflegt, daß der Gegner eine für die Moral verderbliche Lehre aufstelle, auch wo derselbe gar nicht von der Moral handelt. Nachdem Herr Exner S. 29 von Schelling gepriesen, wie das bloße Wort des Positiven demselben schon eine freudige Hoffnung zugewendet, weiß er nicht, was er zu der monströsen Ansicht sagen soll: „das Subject als lebendiges, selbstbewußtes, habe die Gewißheit, daß kein Object seine Negation verhindern könne, d. i. eine jede Begierde des Menschen müsse ihre Befriedigung finden. Wenn dies für die Anhänger der Hegel'schen Philosophie wahr ist, so wissen wir nicht, ob wir sie als die seligsten Menschen preisen oder als die unseligsten beklagen sollen; denn wer mag entscheiden, ob ein Mensch, dem alle seine Begierden, weise und thörigte, befriedigt würden, der glücklichste oder der elendeste wäre?"

Ich vermag das vollkommen zu entscheiden. In dem Jesuitischen Sinn, als Herr Exner hier fragt, würde er der elendeste sein. Das Wie dieses Elendes findet sich am Schluß meiner Psychologie hinreichend auseinandergesetzt. Die wissenschaftliche Rohheit und absichtliche Verschweigung Herrn Exners ist hier widerlich. Das psychologische Phänomen für sich fällt noch gar nicht unter die Kategorie des Guten und Bösen, des Weisen und Thörigten, was er mit Einem Mal hier ein-

miſcht, während ich beſtändig gegen die Vermiſchung der Pſychologie mit der Moral kämpfe. Nur der Unterſchied des Natürlichen, Künſtlichen und Widernatürlichen kann als unmittelbare Anticipation ethiſcher Beſtimmungen in die Pſychologie eintreten.

Liegt es nun, pſychologiſch, nicht im Begriff der Begierde, ihre Befriedigung anzuſtreben?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Kann die Begierde befriedigt werden?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Iſt, auf dem Standpunct des natürlichen Willens, die Befriedigung der Begierde nicht das, was man Glückſeligkeit — im Unterſchied von dem religiöſen Begriff der Seligkeit — nennt?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Darf aber jede Begierde unter allen Umſtänden befriedigt werden?

Mit dieſer Frage, welche ich entſchieden mehrfach verneint habe, tritt erſt das ethiſche Intereſſe ein, deſſen Entwicklung aber einer anderen Sphäre, als der Pſychologie, zukommt. Was hat mir nun alles Reden geholfen, namentlich auch die dieſen Punct betreffende Auseinanderſetzung der Vorrede, wenn nun doch ſolche Conſequenzen gemacht werden!

Ich ſage ferner: „Uſurpatoren müſſen die Berechtigung zu der von ihnen angemaaßten Selbſtſtändigkeit durch den Kampf beweiſen.“ Zu dieſen Worten einige Aeußerungen Michelets hinzunehmend, ſagt Herr Exner S. 33: „Wie ſehr die Schule ihren empörenden Grundſatz: Gewalt iſt Recht, auch zu verhüllen ſtrebe, ſie kann es nicht hindern, daß er hier und da in ſeiner ganzen Scheußlichkeit ſichtbar wird.“

Von der ſogenannten hiſtoriſchen Rechtsſchule iſt mir zwar bekannt, daß ihr vorgeworfen wird, das Rechthaben dem Rechtſein nachzuſetzen, von der Beſchaffenheit des In-

halts der Rechte zu abstrahiren und sich auf ihr positives Dasein als solches zu beschränken, wogegen der Hegel'schen Schule der Vorwurf gemacht wird, das Recht der Vernunft, das ewige Recht des Menschen überhaupt zu beschützen, und in diesem Schutze öfter die Nothwendigkeit der geschichtlichen Schranken zu übersehen. Daß es also ein Grundsatz der Schule sei, die Gewalt für das Princip des Rechts zu halten, ist gänzlich falsch. Ich habe es in der Psychologie gar nicht mit dem Verhältniß des positiven Rechts zum Vernunftrecht zu thun. Ich spreche nur von der Nothwendigkeit des Kampfes in alle den Fällen, in welchen das Selbstbewußtsein seine Unselbstständigkeit negirt. Ist nun meine Behauptung wegen der Usurpatoren etwa geschichtlich widerlegbar? — Herr Exner geht in seinem moralischen Eifer so weit, zu sagen: „Hat also Jemand, um im Andern sein Selbst zu erblicken, Lust, ihn todt zu schlagen, macht er ihn aber, da er sich nicht wehren kann, nur zum Sclaven, so hat er ein Recht und ist legitimer Herr." So gänzlich entgeistet in dieser gemeinen Sprache die Sache sich darstellt, so bleibt leider doch noch so viel davon wahr, daß noch bis vor Kurzem viele Fürsten gar nicht daran zweifelten, daß, wenn sie eine Eroberung gemacht hatten, die Ueberwundenen, mochte es ihnen lieb oder leid sein, in ihnen sofort ihre legitimen Herrn zu verehren hätten.

Hinterher bemerkt Herr Exner noch, daß der Gegenstand eigentlich in die Philosophie der Geschichte gehöre. Das habe ich ihm aber selber vorgesagt, denn auch hier herrscht noch eine Verwirrung, der ich nach Kräften zu steuern beflissen gewesen bin. Eine ausführliche Durcharbeitung der Philosophie der Geschichte, zu der ich für mich endlich 1841 gelangte, hat mir die Grenzen zwischen ihr und der Psychologie noch klarer gemacht. Sie ist der Grund weshalb mehre Aeußerungen, welche ich früher bei dem Begriff des Gemüths in sanguinischer Hoffnung machte, diesmal weggeblieben sind. Die Wissenschaft geht beim Individuum nicht mit Siebenmeilenstiefeln.

Schluß.

Das wäre denn die Kritik einer Kritik, welcher Trendelnburg, die logische Frage in Hegel's System, Leipzig 1843, S. 36 folgendes glänzende Zeugniß ausgestellt hat:

„Im Kampfe gegen die dialektische Methode erschien eine unerwartete Hülfe in der geistreich und lebendig geschriebenen Schrift: „Die Psychologie der Hegel'schen Schule, beurtheilt von von Dr. F. Erner." Der Verf. eingedenk, daß die Hegel'sche Schule auf die dialektische Methode, wie kühne Spieler auf Einen Wurf, ihr ganzes Glück gestellt, und daß ihr von der Anwendung der Methode alles Wissen kommt, verfolgt diese auf ihrem Wege durch die Psychologie hindurch und läßt ihr keine Schlupfwinkel, in welche sie sich verberge. Es ist von großem Werthe, daß nun in einer so concreten Disciplin, wie die Psychologie ist, Jedem zu Tage liegt, welches Wissen, oder vielmehr welche wissenschaftlichen Undinge, die vielbesprochene dialektische Methode erzeugt. Wenn man klagt, daß der Negativität noch nicht genug geschehen sei (Gabler S. 171), so mag man sich in diesem Einen Beispiel statt aller ihrer gelungenen Thaten freuen (Erner S. 55 ff.). Wird sich der dialektische Begriff irgendwo wieder erheben können, nachdem er in einer ganzen Wissenschaft diese Niederlage erlitten?"

Ich hoffe durchaus nicht, daß meine Widerlegung Erner's auf diesen, auf Trendelnburg, auf Vorländer, auf Drobisch u. s. f. den Eindruck einer Widerlegung mache, erwarte vielmehr, daß man in einer Literarischen Zeitung oder einem Literarischen Repertorium, falls man auf mich zu reflectiren sich herablassen sollte, nächstens drucken läßt, ich hätte umsonst die alten Hegel'schen Gemeinplätze vorgebracht und die Sache nicht im Geringsten gefördert. Daß ich aber meinem Gegner in's Gesicht zu sehen nicht gescheuet und gegen ihn meine Schuldigkeit erfüllt habe, wird man mir wenigstens bezeugen müssen, mag man meine Ansichten theilen oder nicht. Daß mit dem wahren Begriff der Methode die Ausführung desselben innerhalb

eines concreten Stoffs nicht sofort und überall congruent sein, folglich das Verfehlte in der Darstellung einer besonderen Wissenschaft noch als gar kein Gegenbeweis gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Methode selbst angesehen werden kann, wird man wohl zugeben müssen, da dieser Unterschied bei jeder Methode gilt. Nur die umfassendste und tiefste sachliche Durchdringung läßt auch die höchste Reife der Form hervortreten. Von der Hegel'schen Methode gilt dasselbe, was Herbart von der seinigen sagte: „Ohne die innigste Vertrautheit mit dem Problem ist sie gar nicht zu brauchen."

Königsberg den 6. Juni 1843.

K. Rz.

Im Verlage der Gebrüder Vorträger erſchienen unter andern:

v. Baer, K. E., Vorleſungen über Anthropologie für den Selbſtunterricht bearbeitet. 1r Band. (Phyſiologie). Mit 11 Kupfertafeln. gr. 8. 1824. n. 5 Thlr. 8 gGr.

v. Bohlen, P., das alte Indien, mit beſonderer Rückſicht auf Aegypten. 2 Thle. gr. 8. 1831. 4 Thlr. 8 gGr.

Drumann, W., Geſchichte Roms in ſeinem Uebergange von der republikaniſchen zur monarchiſchen Verfaſſung; oder Pompejus, Cäſar, Cicero und ihre Zeitgenoſſen. Nach Geſchlechtern und mit genealog. Tabellen. 1ſter Thl. gr. 8. 1834. 3 Thlr.
2r Theil 1835. 3 Thlr. 6 gGr.
3r Theil 1837. 3 Thlr. 18 gGr.
4r Theil 1838. 3 Thlr.
5r Theil 1840. 3 Thlr. 8 gGr.

Freystadt, M., Philosophia cabbalistica. Ex fontibus etc. 8. maj. 1832. n. 1 Thlr.

Herbart, C. F., de attentionis mensura causisque primariis. Psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus. 4. 1822. n. 20 gGr.

— — über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Pſychologie anzuwenden. 8. 1822. 10 gGr.

Lobeck, Chr. Aug., Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri III. Accedunt Poetarum Orphicorum reliquiae. 2 Vol. 8 maj. 1829. n. 10 Thlr.
Velinpapier n. 13 Thlr. 8 gGr.

Roſenkranz, K., zur Geſchichte der deutſchen Literatur. gr. 8. 1836. 1 Thlr. 12 gGr.

— — das Centrum der Speculation. Eine Comödie. 8. 1840. geh. 16 gGr.

— — kritiſche Erläuterungen des hegel'ſchen Syſtems. gr. 8. 1840. 1 Thlr. 20 gGr.

— — über Schelling und Hegel. Ein Sendſchreiben an Pierre Leroux. 8. 1843. geh. 14 gGr.

Schubert, F. W., Handbuch der allgemeinen Staatskunde von Europa. 1ſten Bandes 1r Theil. Die allgemeine Einleitung und das Ruſſiſche Reich. gr. 8. 1835. n. 1 Thlr. 16 gGr.

1r Band 2r Theil. Frankreich und das Britiſche Reich. gr. 8. 1836. n. 2 Thlr. 20 gGr.

1r Band 3r Theil. Die Reiche Spanien und Portugal. gr. 8. 1836. n. 2 Thlr. 4 gGr.

1r Band 4r Theil. Die Italieniſchen Staaten Neapel und Sicilien, Sardinien, der Kirchenſtaat, Toscana, Parma, Modena, Lucca und St. Marino. gr. 8. 1839. n. 3 Thlr. 10 gGr.

2r Band 1ſter Theil. Die Oeſtreichiſchen Staaten und Ungarn. 1841. n. 2 Thlr. 8 gGr.

Schultz, E. G., Cours complet de Conversation française à l'usage des Allemands rédigé sur un nouveau plan. 3 Vols. gr. 8. 1840. broché n. 4 Thlr. (Jeder Band einzeln 1 Thlr. 8 gGr. (10 Sgr.)

Auch unter dem Titel:

La France contemporaine peinte par les auteurs nationaux les plus renommés etc. 3 Vols.

Voigt, Joh., Briefwechſel der berühmteſten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen. Beiträge zur Gelehrten-, Kirchen- und politiſchen Geſchichte des 16ten Jahrhunderts aus Originalbriefen dieſer Zeit. gr. 8. 1841. geh. 3 Thlr.

Druck und Papier der Hofbuchdruckerei in Altenburg.